سبينوزا واللاهوت

د منذر شباني

منشورات وزارة الثقافة ـ الهيئة العامة السورية للكتاب ٢٠٠٩

المقدّمة

ربما توافرت لبحثٍ من البحوث العلمية والفلسفية مسوّغات ومحفّزات لا تُحصى. وقد تتنوّع تلك المسوّغات، بدءاً من ميول الباحث الشخصية، لاسيما في مجال الدراسات الفلسفية والإنسانية بشكل عام، مروراً بالحاجة إلى ملء فراغ بحثيٍ ما، ووصولاً إلى تعميق اتّجاهات بحثية لم تنل نصيبها الكافي من التعميق والتقصّي، إضافةً إلى احتياجاتٍ معرفية ومنهجية مستمرة تظل تغري بمزيد من البحث ضمن هذا الحقل أو ذاك. وبالنسبة لبحثنا هذا، فإن تكثيفاً نقوم به لتلك المسوّغات الكثيرة والتي نزعم أنها تقف وراء إنجازه، سيفضي بنا إلى حصرها ضمن مستويي الخاص والعام، دون إغفالٍ للجدل القائم بينهما.

فعلى المستوى الخاص، مارست شخصية "سبينوزا" دوراً مهماً في إنجاز هذا العمل، فبسبب موقفه من اللاهوت، تمت معاملته على أنّه ملحد من (الطبعة الجديدة)، على حدّ التعبير الذي كان سائداً في عصره، بل وأكثر من ذلك، فإن سبينوزا كان قد بدا في كتاب عن (طائفة الدجالين) الذي ألّفه "كريستيان كورتلي" في القرن السابع عشر، بمنزلة المخرّب المنقطع النظير واللعين الرجيم، وأنه ذلك اليهودي سليل الجنس البغيض الذي أثار على نفسه سخط اليهود فطردوه، والذي يمضي حياته في عزلة وانفراد، غير ملقٍ بالاً إلى المتعة والشهرة والمال... كما أن سبينوزا كان قد أصبح موضع الفضول والدهشة، فيصفه مؤلف الكتاب بأنه كان شائكاً كما تغدو أرض لعنها الله شائكةً، ولينتهي أخيراً إلى أنّه إذا كان الإلحاد قد تولّد من النهضة الإيطالية واستشرى بوساطة ماكيافيللي واريتان وفانيني، وإذا كان هربرت شربري وهوبز أعظم الذائدين عنه، فإن سبينوزا ولا شك كان أكثرهم شؤماً.

إلاّ أن سبينوزا هذا، الموصوف بأقذع الأوصاف، والملحد الكبير بالدرجة الأولى بمقتضى ذلك، هو نفسه الذي يتحدث في بداية كتاب (الأخلاق) عن أن "الله هو الكل والكل هو الله".

وأمّا ليبنتز، الذي خشي من التعامل مع سبينوزا، فقد وصفه بأنه خالف جميع الفلاسفة، ففي حين بدأ هؤلاء فلسفاتهم (بالمخلوقات)، فإنه، أي سبينوزا، كان قد بدأ بالله. والمسألة ستغدو أكثر تعقيداً، عندما ستقوم راهبة، بتأليف كتاب عن الحب الإلهي عند سبينوزا، ستماثل فيه بين كتاب "الاعترافات" لأوغسطين و"رسالة في إصلاح العقل" لسبينوزا، ولتخلص إلى أن فلسفة سبينوزا هي نوع من الانطوائية الروحانية.

في هذا وذاك، قد يتّضح لنا أن شخصية سبينوزا وما نتج عنها من مواقف وآراء وأفكار، خلال حياته وبعد موته، كانت قد تأرجحت بين الإلحاد والإيمان، فجاءت خاضعةً لتأويلات مختلفة. وكان سبينوزا نفسه قد وعى هذه الناحية، فطالب في مقدّمة كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" مَنْ لا يحكّمون العقل ويتركون قيادهم للانفعالات، بأن يتجاهلوا كتابه المذكور، لأن هذا التجاهل أفضل بكثير من التأويلات الخاطئة له التي اعتادوها.

أمام وضع كهذا، كان لا بدّ أن تنشأ أسئلة ملحّة: لماذا اعتُبر سبينوزا ملحداً من قبل أبناء طائفته ومعاصريه؟ وما المبدأ أو المعيار الأنطولوجي أو المعرفي الذي بُني عليه الحكم بكون هذا المرء أو ذاك ملحداً؟ وهل يتعلق الإلحاد برفض الله أم برفض الوحي كما وردا في التوراة؟ وهل خضع سبينوزا وفلسفته لتلك التأويلات بسبب خصوبة المعنى لديه؟

إن كل هذه الأسئلة وغيرها، كانت قد حرّضت باتّجاه البحث في موقف سبينوزا من اللاهوت.

أمّا على المستوى العام، فإن تلك المسوّغات يمكن حصرها ضمن اتّجاهات ثلاثة:

الاتّجاه الأول، هو ما يمكن اعتباره منحى معرفيا ابستمولوجياً. ذلك أن هذا البحث يحاول أن يوضّح الحدود الفاصلة بين ما هو "مقدّس" وما هو "تاريخي"، وبين ما هو "أيديولوجي" وما هو "علمي"، وأخيراً بين

ما هو "لاهوتي" وما هو "فلسفي". فمثل هذا التوضيح، برأينا، سيمنع الخلط بين المجالات المذكورة، ما يساعد على رسم ملامح التناول المنهجي والمعرفي للعالم والأشياء والعلاقات الإنسانية، لاسيما في مجالي الاجتماع والسياسة.

أما الاتّجاه الثاني، فهو ما يمكن رؤيته في إمكانية أن يكون هذا العمل متابعةً لأعمال تمّت في هذا الميدان على يد باحثين عرب عدة. وبهذا الصدد، فإننا نعتقد أنه ربّما توافرت لبحثنا هذا ميّزة مزدوجة. فهو يطلّ على حقل اللاهوت مرّةً في سياقٍ عام، ومرّةً في سياقٍ خاص من حيث أنه لا يتناول اللاهوت الأوربي من وجهة نظر فلسفية عامة فحسب، بل كذلك من خلال تجربة فيلسوف بعينه هو سبينوزا.

ويبقى الاتّجاه الثالث والأخير الذي يتمثّل في راهنية المسألة اللاهوتية وطغيانها عموماً وخصوصاً، وفيما نجم عنها من رفض لتجارب الآخر، والعيش ضمن قطيعة معرفية تزداد تعقّداً وصعوبةً مع ازدياد اضطراب المشكلات الفكرية المعاصرة ثقافياً وسوسيولوجياً على نحو خاص. والفرضية التي يقوم عليها البحث انطلاقاً من هذا المسوّغ، تتمثل في أن المأزق الحضاري الذي عاشه سبينوزا، الذي يتبدّى من خلال نصوصه وحياته، ربّما يقترب بشكل أو بآخر مما نعيشه راهناً، مع حفظ الخصوصيات التاريخية والثقافية والاجتماعية والسياسية. ولعلّنا نرى أن وعي سبينوزا لضرورات الانتقال من حضارة النص (اللاهوتي تحديداً) إلى القانون العلمي، كان قد مثّل حالةً نجد فيها حلاً أو بعض حلٍ للخروج من المأزق المذكور، مع التأكيد على الخصوصية مرةً أخرى وعلى مراعاة التطورات التاريخية في كل مجالاتها، فيما قد يدخلنا في حقل أيديولوجي مغلق، وهذا ما نسعى إلى تحاشيه.

انطلاقاً من هذه المسوّغات وضمنها، حاولنا أن يأتي هذا العمل، الذي يتكّون من أربعة فصول. أمّا الأول منها فيمثّل رصداً للإرهاصات التي عاشها عصر النهضة الأوربي، التي مهّدت للنقد اللاهوتي بعامةٍ والنقد السبينوزي بخاصةٍ. فتناول هذا الفصل دور الكشوفات الجغرافية، التي جرت آنذاك والتي استطاعت أن تساعد إنسان عصر النهضة على أن يكتشف نفسه بالقدر نفسه الذي اكتشف فيه الآخر. أما ذلك فمن خلال الاطلاع على ثقافاتٍ ودياناتٍ أخرى، مثلت النقيض بالنسبة للثقافة والديانة التي انتمى إليها ذلك الإنسان. ومع هذا وفي سياقه، كان يجد نفسه، على الرغم من ذلك، مطالباً بأن ينظر إلى نفسه كجزء من فضاء أوسع مما أوحت به تلك الثقافة وهذه الديانة، ما أسهم على نحو جادّ في استكشاف آفاق جديدة ذات طابع كوني ومفتوح.

وانتقلنا بعد ذلك إلى إلقاء الضوء على التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شكلت تربةً خصبةً لنقد اللاهوت، فتناولناها بشكل عام، أي ضمن المناخ النهضوي لأوربا عموماً، فأشرنا إلى الدور الذي اضطلعت به البرجوازية الآخذة بالنمو، وما فرضته من خلال أدوات الإنتاج الجديدة وأشكاله من تغيرات جوهرية على اللاهوت بكيفية عامّة وعلى الكنيسة بكيفيّة خاصة، وما رافق ذلك من صعودٍ لقوى اجتماعية وسياسية جديدة حلّت محل القديمة، وبخاصّة المذهب الإنسانوي الذي كافح لنشر (قيم الحياة ودنيَويتَها)، التي تحتفي بالإنسان كذات واثقة بنفسها وقادرة على الفعل والتغيير في آن. وباعتبار أن موضوع العمل يدور حول سبينوزا وموقفه من اللاهوت، فإننا لم نجد بدّاً من التعرّض لتلك التغيرات (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية)، ولكن هذه المرّة في هولندا، موطن سبينوزا. هاهنا سعينا إلى التركيز على الازدهار الاقتصادي (ولاسيما التجاري البحري والصناعي)، الذي عرفته هولندا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وعلى الانتعاش الفكري والمذهبي واللاهوتي فيها، من خلال استعراض الفرق والمذاهب والأفكار، التي نمت وترعرعت بسبب المناخ الفكري المتحرر الذي عرفته هولندا آنذاك. وقد حاولنا ونحن نقوم بذلك، أن نقف على ما بدا لنا مهمّاً من الأحداث الاجتماعية والسياسية وكذلك من التيارات والحركات الفكرية والثقافية، التي كان لها دور بالغ الأثر في تشكيل اتّجاهات سبينوزا الفلسفية والنقدية.

وبالطبع، لم يكن ممكناً في هذا الفصل تجاوز دور كل من الإصلاح الديني وفلسفة عصر النهضة في التأسيس لنقد اللاهوت. فالإصلاح الديني، الذي انطلقت شرارته بسبب فساد الكنيسة نفسها، استطاع، من خلال تبسيط العقيدة المسيحية، أن يحقق لنفسه درجةً من التعاطف الشعبي، كما استطاع أن يخلّص الكنيسة من ممارسات اعتُبرت خاطئةً وعبادات خارجية، إضافة إلى أنه حطّم وحدة أوربا الدينية، كما نشأت بسببه الكنيسة الوطنية ونما معه شعور وطني، فضلاً عن عقد تحالفات مع البرجوازية الفتية الناشئة.

إن هذا كله أتاح أن نرى فيه صيغةً من صيغ التحفيز على التحرر من ربقة اللاهوت. إلا أن الإصلاح عانى على الصعيد المعرفي من أزمات لم تساعده على الصمود طويلاً، فجرى تجاوزه وكذلك تمثّله من قبل فلسفة عصر النهضة، فقد تبيّن أنه لابدّ من التفكير فلسفياً في الله والعالم والإنسان، كي يُقاد ذلك الإصلاح إلى حدوده الأنطولوجية والمنطقية القصوى. وضمن هذا الإطار فقد تناولنا بعض أفكار شخصيتين مهمتين هما "دي كوسا" و"برونو"، وعلى الرغم من أن دي كوسا لا يبرز كفيلسوف كما هو الحال بالنسبة لبرونو، فإنه قدّم إسهاماً في نقد اللاهوت، عندما رأى أن العقل هو الأداة القادرة على معرفة الله، وأن الرياضيات إنما هي حجر الأساس في دراسته ومعرفة ماهيته. إلا أن مشكلة دي كوسا تكمن في أنه لم يدفع بمنهجه إلى حدوده القصوى حيث ظل ضمن إطار اللاهوت، ما دفع برونو إلى القيام بما لم يستطعه دي كوسا. وبسبب أصالته الفلسفية، توصل برونو إلى القول بواحدية الجوهر، حيث يكون الله هو الجوهر، وحيث لا يتميّز الواحد من الآخر إلا منطقياً. وقد قادته واحديته تلك إلى إنكار الوحي التوراتي وإلى تفريغه من مضمونه، إضافةً إلى اعتبار الفلسفة مضمار الحقيقة. أما الوحي فيغدو بمقتضى ذلك مجرّد خيال، وهذا ما سيؤسس فعلاً لما سيأتي به سبينوزا فيما بعد.

أما الفصل الثاني، فينصبّ على مناقشة نقد سبينوزا المنهجي للنص اللاهوتي، وذلك من خلال أنواع ثلاثة من النقد، الأول منها هو النقد التاريخي، الذي هدف سبينوزا من خلاله إلى إظهار الطابع التاريخي للنص اللاهوتي، وتالياً إلى إزالة مفهوم القداسة عنه، وقد تحقق ذلك لسبينوزا من خلال الكشف عن المؤلف أو المؤلفين المفترضين، الذين كانوا وراء إنجاز نصوص الكتاب المقدّس (التوراة).

وعلى صعيد المنهج، يلاحظ أن المنهج المستخدم، هو ذلك الذي يكرّس البحث الطبيعي، الذي يعتمد على الاستقراء وجمع المعطيات، والانتقال منها إلى النتائج التي لا يمكن الوصول إليها، بحسب سبينوزا، إلا عن طريق الاستنباط (أو النور الفطري).

وبتطبيق سبينوزا للمنهج المذكور، توصّل إلى أن نصوص الكتاب المقدّس تعاني من جملة من المشكلات والأغلاط تكشف أول ما تكشف عن أن أسفاره منسوبة إلى مؤلفين لم يكتبوها، فلا موسى هو كاتب الأسفار الخمسة الأولى، ولا يشوع هو كاتب سفره، وكذلك الأمر بالنسبة لغيرهم من الأنبياء التوراتيين. فالروايات في تلك الأسفار تعاني من خلط في الزمن، سواء زمن الأحداث أو زمن الخطاب، حيث إن الخلط في زمن أحداث الروايات حوّلها إلى ما يبدو هذياناً حقيقياً، والخلط في زمن الخطاب يُظهر أن الذي يتحدّث هو غير كاتب السفر، إذ كيف لموسى أن يكتب عن نفسه بصيغة الماضي وأن يتحدّث عن نفسه بعد موته!! وقد توصل سبينوزا بناءً على ذلك إلى أن المؤلف الحقيقي هو المؤرخ، الذي حاول أن يؤرّخ لدولة إسرائيل، فرصد كل الأحداث التي جرت وضمّنها في الكتاب المقدّس.

أما النوع الثاني من النقد، الذي تناولناه في هذا الفصل، فهو النقد الفيلولوجي، أي (فقه اللغة) والذي كشف عن أن الكتاب المقدّس مكتوب بلغة نمت عبر التاريخ وتطوّرت، ما وضع الكتاب كله في أزمة؛ حيث ضاعت القواعد اللغوية والنحوية والصرفية التي يمكن من خلالها فهم لغة الكتاب، هذا فضلاً عن استخدام ألفاظ في بعض المواقع تعود إلى عصور بعيدة، فتعذّر فهم المقصود منها وكذلك الحال بالنسبة لأسماء المدن والأماكن والأشياء. وقد شكّل ذلك دليلاً على أن الكتاب لم يكتب دفعة واحدةً، بل كتب على مراحل، وأن الكتاب

كُتب بحسب اللغة المستخدمة في كل مرحلة، قواعدياً ونحوياً، كما استخدم الكاتب أسماء المدن التي عرفها وعاش فيها وليس الأسماء القديمة للمدن التي جرت فيها الأحداث الحقيقية.

ويأتي النوع الثالث والأخير وهو النقد البنيوي، ليكشف عن بنية مخترقة تاريخياً، ليس من قبل المؤلف واللغة فحسب، بل كذلك من قبل السلطة اللاهوتية التي فعلت فعلها في النص. وقد أوضحنا ذلك من خلال استخدامنا لجدلية السلطة والثقافة، حيث أثرت السلطة في النص، بالقدر نفسه الذي أثر فيه النمو العقلي لمتلقفي النص، فجاءت بنية النص عبر محاولات التعتيم على نسبها التاريخي ومرجعياتها النصية لتبدو وكأنها بنية لقيطة فوق التاريخ أو دونه، نضيف إلى ذلك أنها خضعت لنوع من الانتقائية مارسها أولئك الذين قرروا أيَّ الأسفار يجب أن تبقى، وأيها يجب أن يُستبعد من الكتاب.

وشكّل النقد الأيديولوجي محور الفصل الثالث، فناقشنا الطريقة التي تستثمر فيها السلطة اللاهوتية النص المقدّس من أجل تطبيع الجماعة الدينية، حيث تغدو مطبّعةً وفق أوامرها، وذلك من خلال تبنّيها لأيديولوجيا تُظهر رغبات تلك المجموعة بمثابتها أهدافاً لها، مركّزةً على الطقوس والعبادات والشعائر، مُشيعةً القداسة كمناخٍ عام للحياة، وتالياً تمّ ربط كل فعل – سواء على مستوى العمل أو على مستوى الحياة اليومية للأفراد – بالتقوى. وقد استطاعت تلك السلطة من خلال كل ذلك أن تجنّد تلك المجموعة من أجل مصالحها الخاصّة، وأن تشكّل منها عدوّاً لكل من يعاديها من الأغيار.

ويناقش هذا الفصل النقد الأخلاقي، فيكشف عن ناحية أساسية وهي أن العالم ليس نظاماً أخلاقياً، كما أوحت بذلك المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية، وأن نظرة الإنسان إلى نفسه كمركز لهذا الكون ولكل فعل طبيعي إنّما تنشأ عن جهل بالواقع أكثر مما هي معرفة به. وفي هذا السياق، كان علينا أن نبرز نظرية سبينوزا في الجوهر وطبيعته وفي توظيفها لشرح موقع الإنسان الحقيقي في هذا العالم. وقد تطرقنا بعد ذلك إلى الكيفية التي ألغى فيها سبينوزا الثنائية المفترضة بين النفس والجسد، وردّ الإنسان إلى وحدة متكاملة حيث لا يغدو مسوّغاً النظرُ إلى النفس كشيءٍ مختلف عن الجسد، وبأنها تتمتع بضروب من الجزاء تختلف عن تلك التي تتعلق بهذا الأخير.

وانتهينا في مناقشتنا لهذه الفقرة إلى أن أساس الأخلاق الأول والأخير، بحسب سبينوزا يقوم على "المعرفة العقلية" التي تسمح بقيام أخلاق حقيقية غايتها تحقيق الفضيلة الأساسية للإنسان، وهي حفظه لكيانه وعيشه بسعادة مع الآخرين، وإدراكه أن سعادته لا تتحقق إلا معهم وأن "الإنسان إله الإنسان، حيث يكون جذر ذاته".

وقد أتى النقد السياسي بعد ذلك ليبرز المفهوم الوظيفي للدولة، باعتبارها تنظيماً للحق الطبيعي، هذا التنظيم الذي عليه أن يحقق فضيلة العيش مع الآخر من خلال نقل الحق الطبيعي للفرد من مستواه الفردي إلى مستواه الجماعي، ولتؤكد الدولة على أن قوة الفرد الطبيعية تتأكد أكثر عندما تندمج في قوة الجماعة. أما شكل الدولة التي ينادي بها سبينوزا فهو الديمقراطي، الذي ينمّي فيه الفرد قواه الطبيعية ويكون في الوقت نفسه مواطنا في الدولة، حيث يحقق أهدافه عندما يحقق أهدافها. والدولة الديمقراطية هي دولة طبيعية تتمتع بأساس تاريخي، فهي تتشكل بقرار من البشر ولا تهبط عليهم من السماء كما هو الحال في الدولة التيوقراطية في نظر منظّريها، حيث يطغى اللاهوتي على السياسي، ويُسلخ الفرد من طبيعته التاريخية ويُلحق بما هو فوقه. أما حول علاقة اللاهوت بالدولة، فإن سبينوزا لا ينادي بفصلهما، بل بإلحاق اللاهوت بالدولة حيث تسهر هذه الأخيرة على تفسير اللاهوت وفقاً لما يحقق مصالح أفرادها، وبهذه الطريقة تقطع الدولة الطريق على المؤسسات اللاهوتية فلا يستطيع أن يتحول إلى دولة داخل دولة.

أما في الفصل الرابع والأخير فقد كان علينا أن نواجه نقد سبينوزا المعرفي للدين. فتمت مناقشة الطريقة التي يحاول فيها النص المقدّس أن يُظهر نفسه على أنّه نصّ ينطوي على حقائق ومعارف قاطعة. وبهذا الشأن فقد رأى سبينوزا أن السبب الذي يجعل الكتاب يبدو على هذه الشاكلة إنما يعود إلى النظر إليه على أنه كتاب مليء بالأسرار الخفية التي لا يمكن فهمها، في حين أن الكتاب بالفعل يخلو من مثل تلك الحقائق والمعارف، لأنه لو كان كذلك لما كان كتاباً لكل الناس، برأي سبينوزا، وربّما تحوّل إلى كتابٍ للخاصّة من العلماء والفلاسفة. فالكتاب باعتباره كتاباً للجميع لا يهدف إلاّ إلى تحقيق الطاعة بين متلقفيه وهو من أجل ذلك، جاء على شكل قواعد أخلاقية وعملية تسمح للبشر بالعيش المشترك، أما على مستوى المعرفة النظرية فلا يمكن الأخذ بما يقدّمه الكتاب.

ومتابعةً للموضوع نفسه تقريباً، وفي السياق ذاته، تأتي الفقرة الثانية لتبحث في المشكلات المعرفية المحيطة بالنبوة والأنبياء التوراتيين. حيث يؤكد سبينوزا أن المعرفة النبوية هي معرفة فطرية، وربّما أقل منها، وأن الأنبياء التوراتيين، وهم يتلقون وحيهم، كانوا قد تأثروا بالخيال أكثر من تأثرهم بالعقل، ولهذا جاء وحي كل نبي متطابقاً مع مزاجه، وحالته العقلية، والنفسية، وكذلك مع مهنته ومكان إقامته. وأما التأكيد الذي يسعى إليه سبينوزا فهو أن النبوة تتمتع بيقين أخلاقي لا رياضي. وهنا أيضاً نجد أن المطلوب من النبي التوراتي هو تقديم المثل الأخلاقي، أكثر مما هو مطلوب منه تقديم معارف نظرية وعلمية.

بعد ذلك تطرّق الفصل إلى العلاقة بين الله والعالم والمشكلات المعرفية الناجمة عنها. وهنا أيضاً كان لا بدّ من العودة إلى نظرية سبينوزا الأنطولوجية فيما يتعلّق بواحدية الجوهر التي ينطلق منها ليفتت أية إمكانية للحديث عن إله منفصل عن العالم. فالله وفقاً لتلك الواحدية هو الطبيعة، والطبيعة هي الله، أو بصيغةٍ أخرى، إن الله هو قوانينه وقوانينه هي ذاته. وهكذا، فإن ما يحدث في الطبيعة إنما يحدث بمقتضى قانون أزلي. فهو قد حدث في الماضي، ويحدث في الحاضر، وسيحدث في المستقبل بالطريقة نفسها. وأمّا ما نتج عن تلك الواحدية فهو استبعاد مفهوم العناية أو المشيئة الإلهية، حيث إن ما يحدث يحدث كقانون طبيعي صرف، وليس تعبيراً عن إرادات أو رغبات إلهية.

في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل تمّت مناقشة العلاقة بين العقل والنقل، من خلال تيارين رئيسين (لدى اليهود) وهما: التيار المجازي المتمثّل بابن ميمون الذي نادى بإخضاع الكتاب للعقل، والتيار النصيّ الحرفيّ الذي مثّله الفخّار الطبيب الأندلسي والذي نادى فيه بإخضاع العقل للكتاب. وقد انتهى كلا التيارين إلى النتيجة نفسها. فهما، وإن سلك كل منهما طريقاً مختلفاً، قد أضافا المزيد من التعقيدات والغموض على الكتاب المقدّس.

عصر النـهضة والإرهاصات الأولى لنقد اللاهوت

أولاً – جغرافيا حضارة جديدة

ثانياً– الاتجاهات الكبرى للوضعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

المسألة عموماً

هولندا خصوصاً.

ثالثاً– الإصلاح الديني.

رابعاً– فلسفة عصر النـهضة.

أولاً- جغرافيا حضارة جديدة

تتمتع العبارة التي كان قد استخدمها أحد المفكرين الفرنسيين واصفاً فيها عصر النهضة الأوروبي "بأنه عصر اكتشاف العالم والإنسان معاً"[1] بدلالة كبرى على صعيد بحثنا. فواقع الأمر أن الكشوفات الجغرافية التي حدثت آنذاك، مكّنت إنسان ذلك العصر من اكتشاف نفسه فيما هو يرتاد أراضي مجهولة ويكتشف عوالم جديدة. فبقدر ما كان يبتعد عن وطنه ومواطنيه كان يقترب بالدرجة الأولى من ذاته، وفي الوقت نفسه الذي كان يتعرف فيه إلى الآخر كان يزداد معرفةً بنفسه. وبهذا الصدد يعلّق أحد الذين أرّخوا لتلك الفترة بقوله : "كثيراً ما كان المسافر يعود إلى وطنه بفكرة يعتقد أنها مبتكرة، بينما هو في الواقع كان يحملها معه عند رحيله ولكنه لا يخطئ كثيراً في اعتبارها فكرةً فعّالةً، لأنه عند رجوعه بها إلى أمستردام أو لندن أو باريس تكون هذه الفكرة أو النظرية قد ازدادت فخراً وجسارةً واكتسبت نفوذ التجربة الذي كان ينقصها من قبل. ونستطيع أن نؤيد واثقين أن كل الأفكار، الملكية والحرية والعدالة، صارت محل مناقشة من جديد بفضل الأمثلة المستمدة من البلاد البعيدة"[2].

وبهذا المعنى، فإن تلك الكشوفات كانت قد شاركت، إلى جانب المذهب الإنسانوي والإصلاح الديني والاكتشافات العلمية، في عملية إعادة الاعتبار للذات الإنسانية أولاً، إلا أنها (أي الكشوفات الجغرافية) ربما انفردت عن غيرها من العوامل المذكورة، في أن أهمية مشاركتها تلك أتت من كونها أسست للعلاقة مع الآخر.

تتجلى أهمية تلك الكشوفات إذاً، من وجهة نظرنا، في إبراز هذه العلاقة بين الذات والآخر، الذات المكتَشِفَة والآخر المُكتَشَفْ. وهي علاقة تأثر وتأثير، علاقة تبادَلَ فيها الطرفان الأدوار، فغيّر وتغيّر. والمثير للانتباه هنا أنه لكي يستطيع المُكتَشِفْ أن يغير نظم وأشكال حياة مَنْ اكتشفهم كان عليه أن يغير نظم وأشكال حياته. والنتيجة الأكثر طرافةً، التي ترتبت على تلك العلاقة، هي أن مَنْ دفعوا بتلك الرحلات والكشوفات، من ملوك ورجال دين، لم يعوا أنها وهي تكتشف الثروات في البلاد البعيدة، ستكشف ضرورة إزاحتهم؛ فالقصص التي وردت من تلك البلاد والتي أُلِّفَتْ أصلاً (بأمر الملك)، مادام هو الذي أصدر الأوامر بانطلاق تلك الرحلات، تمخّضت عن أفكار زلزلت بالدرجة الأولى أعز المبادئ لديه[3].

إلا أننا ونحن نشير إلى هذه المسألة المهمة، نضع في الحسبان أن الجغرافيا في عملها ذاك لم تكن بريئةً لا من حيث الدوافع ولا من حيث الوسائل، وهو ما نعتقد أنه يمثل نقطة انطلاق أبستمولوجية في فهم الواقعة كما جرت تاريخياً. فتحت وطأة المصالح والحاجات، تم الكشف عن ثقافات جديدة شكلت مع منتجيها ذلك الآخر، الذي كان لا بد من الاعتراف به، حتى ولو كان هذا الاعتراف عن طريق استعماره. وقد شكَّل وجود هذا الآخر أمراً بالغ الأهمية جرَّاء ما فرضه هذا الوجود على إنسان النهضة من ضرورة إعادة النظر في وجوده الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي وكذلك العلمي. ولا يفوتنا أن نورد هنا ما كان قد لاحظه "ول ديورانت" حول هذه المسألة، فبسبب هذه الكشوفات الجديدة "كان لزاماً أن يُنظر إلى المسيحية ذاتها من منظور جديد بوصفها دين قارة صغيرة تقوم وسط عالم من العقائد المتنافسة، فكما أن المذهب الإنسانوي كشف عالماً قبل المسيح وكما أن كوبرنيك أماط اللثام عن ضآلة الأرض الفلكية كذلك كشف ارتياد الأراضي

---

[1] – تومسون، جيمس ويستفال، حضارة عصر النهضة، ت: عبد الرحمن زكي، دار النهضة، القاهرة، ١٩٦١، ص٦.

[2] – هازار، بول، أزمة الضمير الأوربي، ت: جودت عثمان، محمد نجيب المستكاوي، مطبعة الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٨، ص١٦.

[3] – هزار، مرجع سابق، ص١٥.

الجديدة وما تلاه من تجارة عن أقطار شاسعة تقوم وراء المسيحية دون اكتراث لوجودها، وتزعزعت، بالتالي، مكانة أرسطو وغيره من اليونان"[١]. ها نحن نضع يدنا على حقيقة أن هذا الكشف عن الآخر، أزاح الستار عن حقيقة الذات أيضاً، عن حجمها، ومكانها في هذا العالم، عن قدراتها، وعما ستكون عليه. بكلمة واحدة، فإن هذه الكشوفات أماطت اللثام عن الإنسان في التاريخ، عن نوازعه ورغباته وآماله، عن حسناته وسيئاته، وعن وسائله لتحقيق أهدافه.

على مستوى المجتمعات والدول، فإن دور هذه الكشوفات لوَّنته الوسائل والأهداف، إلا أنها بالتأكيد أنعشت دولاً وأنهت أخرى، وأجّجت في حالات أخرى صراعات راح ضحيتها الكثيرون ممن حاربوا في أراض صارت لأخلافهم فيما بعد أو ماتوا تحت سماوات ظلت غريبة عنهم.. من ذلك أن "سنة (١٤٩٢) اعتبرت حداً فاصلاً بين حقبتين تاريخيتين مهمتين، فهي سنة اكتشاف أميركا على يد "كريستوف كولومبوس". وفي الوقت نفسه سنة سقوط غرناطة العربية وتمام الدولة القومية الأسبانية الكاثوليكية[٢]. مرة أخرى، ها نحن نضبط الكشوف الجغرافية في حالة تلبُّس، ونعني بذلك كون هذه الكشوفات اتُّخِذَت مبرراً لتحقيق مصالح أو تطلعات، فالجرائم المروعة التي ارتكبها الفاتحون الأسبان بحق قبائل الازتيك والمواطنين الأصليين في المكسيك والبيرو، وجدت مبررها التاريخي والسياسي وربما الإنساني في النزعة الكولونيالية الآخذة في النمو بين الدول القومية المتنافسة فيما بينها لبسط نفوذها على أكثر المناطق وفرةً بالذهب والفضة والمضائق والمصادر الهامة للمواد الخام؛ وعلى هذا النحو اعتبر الاستعمار الأسباني لأمريكا اللاتينية باستثناء البرازيل، كشفاً جغرافياً، والمسمى نفسه أطلق على احتلال فرنسا وإنكلترا لأمريكا الشمالية[٣]. كذلك فقد وجدت هذه الكولونيالية، بين حاجة المطبخ البرتغالي للتوابل وارتياد البرتغال نفسها لسواحل أفريقيا الغربية عام (١٤١٨)[٤]، الكثير من التأويلات التي أضفت عليها الشرعية.

لقد ساعدت الكشوف الجغرافية على تطوير الاقتصاد، تماماً كما ساعدت على تحقيق الأهداف الأيديولوجية. فالطريق الذي أدى إلى الذهب في قارة عذراء، هو نفسه الذي أدى إلى القومية، وأحل، تالياً، سلطة الدولة القومية محل سلطة الحاجات. والقومية بدورها رأت في اللغة عاملاً على ترسيخ دعائمها، ومثلما فتح تبرير سلوك الغزاة حيال الشعوب والبلدان المقهورة، الباب على مصراعيه أمام تحققها، كذلك فعل، ما يمكننا أن نسميه "جغرافيا اللغة"، فبعد نهاية "حرب المئة عام سنة (١٤٥٣) وانفصال فرنسا عن إنكلترا، انتصر في الربع الأخير من القرن نفسه المبدأ الدولتي اللغوي القومي على فكرة الدولة الوسط بين فرنسا وألمانيا وايطاليا"[٥]. وأما الدور البارز للّغات القومية في عصر النهضة، فقد تحقق عندما تُرجم الانجيل إلى هذه اللغات، وتالياً، تحييد اللاتينية وإطلاق الثقافة من قمقم اللاهوت وتعميمها.

لم يقتصر دور الكشوفات الجغرافية على تطوير الاقتصاد وتحقيق الأهداف الأيديولوجية الجديدة. فمن اللافت أنه في خِضم العملية الكشفية تلك، غالباً ما تضافرت مجموعة من العوامل المتناقضة لتحقيق أهداف لم

---

[١] – ديورانت، ول، قصة الحضارة، ت: فؤاد اندراوس، دار الجيل، بيروت، ج٢٧، ص١٤٦.

[٢] – بلوخ، ارنست، فلسفة عصر النهضة، ت : الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، مقدمة المترجم، ص١٦.

[٣] – المرجع نفسه، ص١٨.

[٤] – الجميعي، عبد المنعم ابراهيم الدسوقي، العالم الأوروبي في التاريخ المعاصر، مطبعة الجبلاوي، القاهرة، ١٩٩١. ص٤٣.

[٥] – بلوخ، ارنست، فلسفة عصر النهضة، ص١٨.

تكن مقصودة، فمن المؤكد أن مكتشفاً مثل ماجلان لم يكن يحمل في رأسه سوى التوابل والذهب والحرير، حين قدّم إثباتاً، في رحلة لم يُتمها هو شخصياً، على أن الأرض كروية[1]. وهو كشف علمي يبرز إلى أي مدى شاركت الجغرافيا في زعزعة العلم السكوني الذي كان سائداً آنذاك، ويبرز أكثر إلى أي حد شارك الخوف من الموت جوعاً (الاقتصاد) في تفتيت مفاهيم الأرض المنبسطة، وتالياً انهيار كل الأيديولوجيا التي كانت قائمة عليها. والواقعة بحد ذاتها تُبرز أيضاً بأن التاريخ لا يُفَسَّر بعنصر واحد، فليست الرغبة في امتلاك معدة الآخر فقط، هي التي دفعت إلى التوسع وضم أراض جديدة، بل كذلك امتلاك قلبه وعقله أيضاً، وبهذا الشأن يذكر أحد المؤرخين أن المبادرة (لاكتشاف أراض جديدة)، في القرن الثالث عشر، لم تأت من جانب التجار والغزاة أو المغامرين، بل من جانب "الأخوان الفرنسيسكان الذين أرادوا تحويل المسلمين إلى مسيحيين"[2]. ومرة أخرى وبدلاً من امتلاك الآخر عقائدياً تم امتلاكه ثقافياً، ذلك أن النتيجة التي حصدها هؤلاء تَمثَّلت في أنهم تحولوا من مبشّرين إلى مستشرقين، إضافةً إلى النيّات المبيتة التي كانت لدى الكنيسة آنذاك، تلك النيّات التي وقفت وراء عملية استشراق واسعة، تمثلت بما عُرف بالحملات الصليبية، التي وضعت الغرب لأول مرة في اتصال وثيق مع شعوب وأراض جديدة، واستطاعت بحجر واحد أن تصيب كومةً من العصافير.

ومما هو جدير بالإثارة والانتباه هنا، هو أن الحروب الصليبية كانت قد قدّمت مثالاً هاماً على صعيد العلاقة مع (النص اللاهوتي). فمن أجل تأمين المقاتلين والجنود لشنّ تلك الحروب ولضمان تحقيق أهدافها على النحو الأمثل، لم تتوانَ السلطة الكنسية التي نادت بها عن تطوير فكرة (الحرب المقدّسة)، ونسبتها إلى الإنجيل نفسه. فبفضل هذه الفكرة تمكّنت تلك السلطة من تجنيد جيوش جرّارة ذهبت إلى الحرب معتقدة أن الموت وقتل الأعداء فيها (وهم المسلمون والشرقيون عموماً) هو شفاعة وغفران من كل الآثام. بهذا الشكل استمدت الحروب الصليبية أيديولوجيتها من النص اللاهوتي نفسه. فعلى نحوٍ غريب تحوّلت فكرة الحرب المقدّسة التي ابتدعتها السلطة اللاهوتية آنذاك لتبرير أعمالها القتالية إلى فكرة إنجيلية، وهي بذلك، أي السلطة، تكون، كما يلاحظ أحد الباحثين، قد سارت من "النقيض إلى نقيضه؛ فمن الرفض الفكري لفكرة الحرب في المسيحية الباكرة إلى فكرة الحرب المقدّسة التي جعلت من الحرب أمراً من الرب يشنّه بنفسه وينفّذه من خلال المسيحيين جنود المسيح"[3]. وتأسيساً على ذلك، تكون الحروب الصليبية قد انطلقت معتمدةً على قراءة للإنجيل، لا تبارك سفك الدماء فقط، بل وتعتبره علامةً على مسيحية المسيحي.

لقد أحدثت الكشوفات الجغرافية تغيّرات جوهرية، وما غيّرته لا يتمثل فقط في اعتبار السواحل الغربية لأفريقيا سواحل برتغالية، ولا في كونها جعلت المطبخ البرتغالي يغصّ بالمواد التي عانى من نقصها طويلاً. إن ما تغير بالفعل هو خطوط التجارة العالمية بعد أن تحولت عن البحر المتوسط والشرق الأدنى، وتركت الموانئ هناك تعاني من التقهقر والانحدار وانتقلت إلى الأطلسي الذي بدأت موانئه تعرف الازدهار والرخاء، ما جعل الأطلسي يحتل مركز الصدارة، تحولت معه أوروبا الشمالية والغربية لتصبح مركز التاريخ الكوني[4].

---

[1] – المرجع نفسه، ص١٧.

[2] – تومسون، جيمس ويستفال، حضارة عصر النهضة، ص٧.

[3] – قاسم، قاسم عبده ، الخلفية الأيديولوجية للحروب الصليبية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص١٤.

[4] – بلوخ، ارنست، فلسفة عصر النهضة، ص١٩.

وإذا كانت أوربا بفضل الكشوفات الجغرافية قد تحوّلت إلى مركز التاريخ فإن أمماً أخرى كانت قد بدأت تستعد للخروج منه، أو تتّخذ أشكال وجود أخرى استُبعد منها بالدرجة الأولى العنصر الإنساني، عندما ساعدت تلك الكشوفات على تشيؤ الإنسان من خلال تجارة الرقيق التي انتشرت بين أفريقيا ومناطق العالم المختلفة[١]. أما تدفق الذهب من كل بقاع الأرض على أوروبا فسوف يسمح بإقامة المصارف والبنوك، ونموّ التجارة والصناعة، وسيساعد كل ذلك على شيوع الروح الرأسمالية وتالياً قيام صناعات شبة حكومية. وإجمالاً، فسوف نكون أمام انتصار ساحق للبرجوازية الناشئة، وتنامٍ مطرد في عداد المحرومين والمهمّشين من البروليتاريا.

يرسم أغلب مؤرخي عصر النهضة المشهد الجغرافي لأوروبا كما يلي: الفرنسيون خارج فرنسا، إنهم في كندا، والأنجلوسكسون بعيدون عن بلادهم وقد استوطنوا أميركا الشمالية، في حين انتقل الهولنديون من أقصى الشمال إلى جنوب إفريقيا. أما خطوط الطول والعرض لهذه الخريطة فليست تلك التي تمر بمدار الجدي أو السرطان، ولا يلعب خط الاستواء فيها دوراً مهماً، فخطوط الطول والعرض هنا هي التي سيُعبِّر عنها مصطلح الحداثة، هذه الحداثة التي سيبدو متخلفاً وفقاً لها، أي مجتمع ينظم نفسه طبقاً لوحي ما[٢]، ومقولاتها الناجمة عنها مثل: العقلانية، الديمقراطية، الشعب، الوطنية، الاستيطان وكذلك الليبرالية، التي كانت قد نفذت إلى صميم الحياة في أوروبا، ستمثل في جانب من جوانبها، انعكاساً لنتائج الكشوفات الجغرافية، وما مثّلته من تغيّر في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية. وأما المبدأ الحداثوي العام والذي سيبدأ بفرض نفسه على الجميع، فهو ذلك الذي يدعو إلى عدم قبول أي فرد، إلا لما يبدو له أمراً مبرراً عقلياً[٣].

ثقافياً، وسعت الجغرافيا المدارك وألغت قِصَر النظر، وأهم ما فعلته هو أنها بالفعل كشفت عن زيف العقائد، ومدى إقليميتها وعدم صلاحيتها لتكون كونية. لقد أقدمت الجغرافيا، كما أقدمت الكوبرنيكية، على قذف العالم في رمال متحركة. وميزة الجغرافيا، وربما فضيلتها، أنها كشفت عن عالم متعدد الأطياف، وبرهنت على أن الجميع (جيران)، فإلى جانب المؤمنين يعيش الكفرة والوثنيون، وعلى الجميع أن يتعلموا كيف يرى احدهم الآخر ويسمعه، أو أن يزيحه ليأخذ مكانه.

---

١ – الجميعي، عبد المنعم ابراهيم، العالم الأوروبي في التاريخ المعاصر، ص٥٠.

٢ – تورين، آلان، نقْد الحداثة. ت: صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٨ ج١، ص١٥.

٣ – هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ٢٠٠٠، ص٣١.

ثانياً– الاتجاهات الكبرى للوضعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية:

١– المسألة عموماً:

يصف ديورانت مدينة روما في عصر النهضة بأنها مدينة لها أسواقها ومعابدها وقصورها، وتعج بتجارها وعساكرها وعاهراتها. وعندما يتساءل عن سبب الفساد الأخلاقي في ذلك العصر، فإنه يحاول الإجابة باستعراضه مجموعةً من العوامل. إلا أنه يعتقد أن العامل الأساسي تمثل في زيادة الثراء، "فقد ازداد الإثم بازدياد الثراء، وأخذ الرجال والنساء يشمئزون من المبادئ الأخلاقية التي قامت على الفقر والخوف، وأخذوا يستمعون بعطف متزايد إلى آراء أبيقور ببراءة الملذات، ولقد غلبت مفاتن النساء على أوامر اللاهوت ونواهيه"[١] . يؤكد هذا النص أن نتائج الكشوفات الجغرافية، التي تحدثنا عنها، كانت قد وصلت، فها هي أوروبا تصاب بالتخمة بعد تدفق الذهب والمال عليها من كل صوب، والتوسع الذي حققته الجغرافيا على الأرض ينعكس توسعاً في عقل ومدارك إنسان عصر النهضة. وارتد إيقاع الكشوفات الجغرافية المتسارع ليحرك المستنقعات الراكدة في صميم المجتمع الإقطاعي، الذي بدأ يتفسخ مفسحاً المجال لبروز قوى جديدة، تُنذر بولادة مجتمع جديد، ونعني بذلك البرجوازية التي ستلوّن عصر النهضة بكل اتّجاهاته. وقد لاحظ ماركس "بأن اكتشاف أميركا والملاحة حول أفريقيا أعطى للبرجوازية الوليدة مجالاً جديداً للنشاط. فأسواق جزر الهند الشرقية والصين واستعمار أمريكا، والتبادل التجاري مع المستعمرات، وزيادة وسائل التبادل، والسلع عموماً، مكّنت التجارة والملاحة والصناعة من نهضة لم يسبق لها مثيل، ومن ثم سرَّعت تطور العنصر الثوري في قلب المجتمع الإقطاعي"[٢]. ورويداً رويداً حلت البرجوازية محل الإقطاع، وأحلت أدوات وأشكال إنتاج جديدة محل القديمة. وإذا كانت بعض خصائص الرق السيئة، قد اختفت نتيجة لإضعاف الإقطاع، فإن ظروف العيش الصعبة ظلت هي نفسها بالنسبة لفئتين، الأولى فلاحو الأرياف، والثانية فئة المفقرين والمهمّشين في المدن Commones التي ظهرت على مسرح التاريخ مع نمو البرجوازية. وقد ميّزت هذه الكومونات عصر النهضة بشكل عام، أما برجوازيوها فقد تحدروا من أقنان العصور الوسطى، ومن هذه الكومونات ولدت البذور الأولى للبرجوازية[٣]. وداخل هذه المدن التي تأسس فيها الازدهار البرجوازي ولد وتأسس أيضاً اضطهاد جديد، جعل فئة المفقرين والمحرومين تزداد على نحوٍ مطرد، وتركها تعيش حالةً من العزلة الاقتصادية والسياسية. وبهذا الصدد علق ماركس أيضاً: "بأن المجتمع البرجوازي، الذي قام على أنقاض المجتمع الإقطاعي، لم يقضِ على التناحر الطبقي، بل لم يفعل غير استبدال الطبقات القديمة، وشروط الاضطهاد القديمة، وأشكال الصراع القديمة، بطبقات جديدة، وشروط اضطهاد جديدة وأشكال صراع جديدة"[٤]. وقد كانت أولى نتائج المد البرجوازي، أن عصر النهضة بدأ يشهد أشكالاً من التكتلات الاقتصادية، عُرفت باسم النقابات Gilds. هذه النقابات الحرفية، التي ضمت أصحاب الحرفة الواحدة ودافعت عن مصالحهم، كانت قد شكلت تجمعات حقيقية، مارست دوراً سياسياً ودينياً. واللافت أن المكانة الاجتماعية والاقتصادية لهذه النقابات، لم تمنع طغيان الروح الدينية على أعمالها، وربما كان واحداً من إنجازات البرجوازية

---

[١] – ديورانت، ول، قصة الحضارة، ت: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ج٢٠، ١٩٩٢، ص٧٧.

[٢] – ماركس، كارل، البيان الشيوعي، ت: العفيف الأخضر، دار ابن خلدون. بيروت، دون تاريخ، ص٤٣.

[٣] – ماركس، كارل، البيان الشيوعي، ص٤٢.

[٤] – المكان نفسه.

تحويل الكنيسة إلى جمعية خيرية، "حيث كان لكل نقابة كنيسة أنيقة الأثاث تؤدى فيها الصلاة، وكانت النقابة تقدم لأعضائها الذين تصيبهم كارثة، الصدقات وخصوصاً الأرامل والأيتام وهذا ما اعتبر جوهراً للمسيحية"(١). أمّا السمة الأساسية لهذه الجماعات الحديثة فقد كانت "الفردية". ومن حيث توزعها الطبقي، فقد تكونت هذه الجماعات من المغامرين التجار "الرأسماليين الأوائل"، وكذلك من الأمراء والإنسانويين الذين كانوا جميعاً متحررين من الروابط التقليدية(٢). ويجب أن نشير هنا إلى أن الإنسانويين الذين نتحدث عنهم، ليسوا مجموعةً منفصلةً عن التجار والأمراء، بل إن المذهب الإنسانوي بالكامل، نشأ نتيجة التقدم الذي أحرزه الطرفان المذكوران، التجار بربطهم الشرق بالغرب والشمال بالجنوب، والأمراء بما قاموا به من إحلال أجهزة حكومية عملية أكثر من تلك القديمة. وبتضافر القوتين معاً نشأت الحركة التي سميت بالإنسانوية Humanism(٣) والتي تؤكد على قيم الدنيوة مقابل القيم التي احتقرت الحياة الدنيا والتي عملت على إنتاجها الكنيسة وقوى العصر الوسيط. هذا عدا عن اعتبارها الحياة الإنسانية قيمةً عليا، وثقتها بقدرة الإنسان على تقرير شكل ونمط حياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وبالنسبة لنا، فإن الإنسانوية يمكن أن تعد المعادل الاجتماعي والسياسي والثقافي النوعي للبورجوازية.

بسبب المدّ البرجوازي، الذي كافح لتحقيق اقتصاد ليبرالي، وسياسة قومية، مُكرساً سلطة الدولة القومية ومُدافعاً عنها، لأنها في النهاية ستخدم مصالحه هو، وبسبب انتشار أفكار الإنسانويين التي دعت إلى الثقة بالإنسان، وبقدرته على إنتاج عالمه بما يتناسب وتطلعاته، كان لا بد للدين من التراجع. إضافةً إلى ما سيقوم به الإصلاح الديني البروتستانتي، والذي سنتناوله بالتفصيل فيما بعد. وبالفعل، فالكنيسة كانت قد بدأت تنهار، وكدليل على هذا الانهيار نقدّم هنا شهادة أحد الأساقفة وهو يصف فلاحي أسقفيته عام (١٤٣٠) فيقول: "في الكنائس نفسها كانوا يرقصون ويقفزون، ويغنون مع النساء، وفي أيام الأعياد لم يكونوا يقضون في الصلاة إلا وقتاً قصيراً، أما معظم الوقت فيقضونه في الألعاب، وفي الحانات والنزاع على أبواب الكنائس، وهم يجدِّفون في حق الله وأوليائه الصالحين وينطقون بأقوال مثيرة، تنطق ألسنتهم بالكذب والحَنث بالعهود وقول الزور ولا يؤنبهم ضميرهم على الفسق والفجور"(٤). يشير النص إلى أن اللاهوت الشعبي كان آخذاً بالتآكل، وعندما سنتحدث عن الإصلاح فيما بعد، سنعرف لماذا كل هذه الاستهانة الشعبية باللاهوت. إلا أننا هنا نضع يدنا على لحظة مهمة من لحظات الحياة اليومية للبشر في عصر النهضة، لنكتشف بأن الوضع كان مهيأً للتغيير، وأن الاستعداد الشعبي لأي شكل من أشكال التغيير الديني والاجتماعي والسياسي كان قد وصل حدوداً كبرى، فعلى ما يبدو أن الناس كانوا قد شعروا بأن "الكيل قد طفح" وبأن ما هو موجود ليس له معنى أو أنه على الأقل ليس صحيحاً. والطامة أكبر عندما نكتشف بأن شعوراً قوياً، كان قد سرى بين السواد الأعظم من الناس، تمثل في الحاجة إلى أخلاق حقيقية، واقعية، لاسيما بعد أن فقد اللاهوت سلطته على الحياة الأخلاقية، الأمر الذي يعني أن اللاهوت برمته يعيش أزمة شعبية واسعة، فقد كانت "نسبة متزايدة من السكان قد نبذت العقيدة القائلة إن القانون الأخلاقي موحى به من عند الله، وما كاد يبدو للناس أن الوصايا العشر من وضع البشر، وما كادت تجرد مما فيها من

١ – تومسون، جيمس ويستفال، حضارة عصر النهضة، ص٧٢.

٢ – المرجع نفسه، ص٨٧.

٣ – تومسون، جيمس ويستفال، حضارة عصر النهضة. ص٧٩.

٤ – ديورانت، ول. قصة الحضارة. ت: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ج٢١، ص٧٩.

نعيم في الجنة وعذاب في النار حتى فقد ذلك القانون الأخلاقي ما كان له من رهبة وقوة، فلم يعبأ أحد بالمحرمات، وحلّ محلها قانون جرّ الغنائم وانتهاب الملذات، وضعف شعور الناس بالخطيئة"[١]. ولكن إذا كان الحال على المستوى الشعبي قد تمثل برفض هيمنة اللاهوت على الحياة العامة، فإن الحالة التي سادت الأوساط اللاهوتية نفسها كانت متسمة بالفساد. والفساد في الأوساط اللاهوتية هو الذي يفسر انحطاط اللاهوت شعبياً، "فرجال اللاهوت بكل انتماءاتهم وطوائفهم، صغاراً كانوا أم كباراً، تمرغوا بالرذيلة، كانوا ضيّقي العقل وشرهين، تخلوا عن رعاية الأرواح واتخذوا بطونهم إلهاً لهم، يأكلون ويشربون في الولائم الصاخبة، حيث يتمرغون في الأقذار ويقضون حياتهم في الفسق والفجور ويطعمون أبناءهم من مال الفقراء ويفرّون من الخدمات اللاهوتية فرارهم من السجون"[٢]. لقد أدى هذا الانحطاط اللاهوتي إلى انتشار الفرق اللاهوتية في كل مكان تقريباً، وكل فرقة حاولت أن تفسر اللاهوت وأن تمارسه بما يتوافق مع اتجاهاتها وميولها. وقد عاش الناس إجمالاً في عصر النهضة، في خضم صراعات عنيفة سياسياً واجتماعياً ودينياً، فالطبقات الآخذة بالتحول، والناشئة مع الاقتصاد البرجوازي الجديد نادت بطريقة للتعامل مع اللاهوت تختلف عن تلك التي ظلت محافظة. ومن أجل فهم طبيعة عصر النهضة أكثر، ولإيضاح المشكلات التي عصفت بالناس والدول آنذاك، لابد من قراءة هذا العصر من خلال الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عاشتها هولندا.

٢- هولندا خصوصاً:

داخل كنيس في امستردام، يُطلب إلى "أوريل كوستا" أن يتراجع عن أقواله في الكتاب الذي كان قد ألَّفه تحت تأثير أفكار عصر النهضة. إذ إن أقواله تلك كانت قد عكرت صفو المؤمنين هناك، لاسيما أنه كتب مهاجماً الاعتقاد باليوم الآخر. ولم يكن التراجع يعني إنكار الأفكار التي كان قد تبنَّاها الرجل، بل أيضاً أن تطأه أقدام المصلين، وأن تكال له الضربات والإهانات. وعلى العموم، فقد انتهت قصة كوستا بأن عاد إلى بيته ودبج احتجاجاً شديد اللهجة ضد مضطهديه، ثم أطلق الرصاص على نفسه[٣]. ومن الثابت أيضاً أن كوستا كان قد تعرض للطرد مرتين من المجمع اليهودي وأن اليهود عاملوه معاملة سيئة، فغالباً ما ألقوا على بيته القاذورات، والجيَف وبصقوا في وجهه[٤]. ويبدو أن تلك كانت طريقة اليهود في التعامل مع المفكرين الذين يقفون ضد التعصب الديني، فكيف الحال إذاً وكوستا كان قد حاول أن يفسر الكتاب المقدس تفسيراً تاريخياً.

من الجدير ذكره أن كوستا هذا، ينتمي إلى الجيل السابق على سبينوزا، وإذا عرفنا أن هذا الأخير كان تلميذاً في الكنيس نفسه، وفي حوالي الثامنة من عمره، فإننا نكون قد ضبطنا مشهداً مؤثراً من ذكريات سبينوزا الطفل، الذي لا بد أنه شاهد عيان على ما جرى. وربما سيكتب سبينوزا ويفكر بادئاً مما انتهى إليه "كوستا" إضافةً إلى أن مشهد الطرد هذا سيتكرر مرة أخرى، مع سبينوزا نفسه.

إلا أن هذا الكنيس هو كنيس يهودي في امستردام وليس امستردام نفسها، فهولندا هي البلد الأوربي الوحيد الذي استقبل اليهود المطرودين من اسبانيا؛ فبعد أن سحق فرديناند حكم العرب هناك وخيَّر اليهود بين

---

١ – ديورانت، ول، قصة الحضارة، ج٢١، ص٨٥.

٢– المكان نفسه.

٣ – ديورانت، قصة الفلسفة، ت: فتح الله محمد المشعشع، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥، ص١٨٧.

٤ – زكريا، فؤاد، سبينوزا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ط٢، ص٢٢.

التنصّر أو الشتات، اختار هؤلاء الإبحار بين دول معادية، ولم يلقوا أي ترحيب أوربي إلا في هولندا التي كانت قد مرّت بتحولات هامة.

بفضل الثورة الديمقراطية البرجوازية التي قادتها الطبقة البرجوازية والبروتستانت في ذلك الوقت ضد المحتلين الأسبان والنظام الإقطاعي السائد، تحولت هولندا إلى دولة تجارية من الطراز الأول. فقد كانت امستردام مركزاً رئيساً للتجارة، وقد حققت الكالفينية تحالفاً مثمراً مع الروح التجارية (الميركنتلية)، وشكل ثغرا انتورب وامستردام نبض الحياة الاقتصادية لشمال أوروبا، من خلال الاستيراد والتصدير والمضاربة وكل أشكال المعاملات التجارية[١].

استطاعت هولندا أن تستثمر البحر كما استثمرت البر، فمارست تجارة واسعة في المياه البعيدة. ولم تستطع أية مقاطعة أن تنافس امستردام، التي عرفت بسبب ازدهارها التجاري والاقتصادي، تضخماً في عدد السكان، وانتشار العديد من المصارف، وأنواع الصناعات لاسيما تلك التي نقلها اليهود ومن بينها صناعة الحلي. وزيادةً في الازدهار، أباح الحكام الحريات الدينية، التي ستكفل إمكانية التعامل مع أكبر عدد من تجار الشعوب ذاتِ المذاهب المتباينة. فحسب ديورانت: "كان بنك امستردام الذي تأسس عام ١٦٠٩ أقوى مؤسسة مالية في أوروبا في ذاك العصر، وكانت العملة الهولندية مطلوبة وموضع ثقة في كل الأنحاء"[٢]. لقد أصيب الهولنديون بحمى المال، والانهماك بالحياة الاقتصادية، لدرجة أنهم أسسوا عام ١٦٠٢ شركة الهند الشرقية. وجدير بالقول أن هذه الشركة كانت وليدة اندماج ست شركات هولندية صغيرة[٣]، وهو نفس ما تقوم به الشركات في أيامنا هذه بهدف تكوين شركات عملاقة قادرة على احتكار السوق وتهديد وجود الشركات الصغيرة. ونشير هنا إلى أن هذه الشركة (شركة الهند الشرقية) هي التي كلفت البحار الإنجليزي هيدسون بالبحث عن ممر إلى شرق آسيا، فقام بعبور شمال الأطلسي ووصل إلى خليج نيويورك ونهر الهدسون المسمى باسمه[٤].

لقد شاركت هولندا بقوة في الاكتشافات الجغرافية، فوصلت إلى مشارف استراليا ونيوزلندا، وعاد الهولنديون ليؤسسوا شركة الهند الغربية على أسس مماثلة للأولى، وقد مُنحت هذه الشركة حقوقاً تجارية واستعمارية في العالم الجديد، على طول الساحل الغربي لإفريقيا جنوب مدار السرطان[٥]. وفي عام (١٦٢٢) أصبحت "نيوزلندة" هولندا الجديدة، مستعمرةً حقيقية للهولنديين، واستولوا على ساحل غينيا عام (١٦٣٤)، واحتلوا جزيرة هيلانة، وأقاموا مستعمرة عند رأس الرجاء الصالح ووصلوا إلى سومطرة، وحكموا جزر اندونيسيا وسيطروا على التجارة مع الصين، ولم يحل منتصف القرن السابع عشر إلا وكان الهولنديون أكبر قوة أوروبية في البحار الشرقية[٦].

إضافةً إلى ذلك فقد برع الهولنديون في الصناعة، وإن كان نصف الصناعة لا يزال يدوياً، ماعدا التعدين ومعالجة الأنسجة وتكرير السكر، كذلك نشطوا في الصيد البحري وتمددت هولندا يميناً وشمالاً، إلى

١- ديورانت، ول، قصة الحضارة، ت: فتح الله محمد المشعشع، دار الجيل، بيروت، ج٣٠، ١٩٩٢، ص٢٠.

٢ – المرجع نفسه، ص٦٩.

٣ – حراز، رجب، عصر النهضة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤، ص٣٧٦.

٤ – الجميعي، عبد المنعم إبراهيم الدسوقي، العالم الأوروبي في التاريخ المعاصر، ص٥٣.

٥ – المرجع السابق، ص٣٧٧.

٦ – المرجع نفسه، ص٥٤.

درجة أنه في عام ١٦٢٣ تأسست مستعمرة الأراضي الواطئة الجديدة والتي ضمت مع ما ضمته الولايات الحالية مثل نيويورك، نيوجرسي، بنسلفانيا وغيرها[١]. والواقع أن هولندا كانت تتحول إلى بلد رأسمالي، وهذا ما لاحظه ماركس الذي اعتبرها بلداً رأسمالياً نموذجياً[٢]. وبالفعل فقد أسهمت التجارة الهولندية في أوروبا في تهيئة دعامة مالية للسلطان السياسي للتجار الهولنديين. أما ثروة الفرد فيها فكانت أكبر بكثير من مثيلاتها في العالم، ويورد ديورانت شهادة أحد سفراء فينيسيا سنة (١٦١٨) الذي قال: إن كل هولندي عاش في رخاء، ولكن يحتمل أنه لم يكن يعرف إلا القليل عن الطبقات الدنيا[٣]. ومن المؤكد أن هذا الرخاء الاقتصادي كانت له آثاره على الحياة الفكرية والسياسية والثقافية في هولندا.

لقد جعلت عملية التحول الاقتصادي من الإقطاع إلى البرجوازية التي شهدتها هولندا الأوضاع قلقةً، داخلياً وخارجياً. فبسبب التوسع البرجوازي الهولندي الخارجي، دخلت هولندا حرباً طويلة، ومنذ عصيان المعدمين عام ١٥٦٥ لم تتقطع هولندا عن أن تكون في حرب[٤]. وإجمالاً فإن سياستين كانتا تتجابهان في الداخل الهولندي كما في الخارج، وقد تشكلت هاتان السياستان من قوتين، تمثلت الأولى منهما بالأسرة الأورنجية المنحدرة من النبالة الإقطاعية والمسيطرة على مقاليد السلطة التنفيذية والجيش، أما الثانية فهي المسماة بالأوصياء على العروش، والمسيطرة على الإدارة المدنية والحياة المصرفية[٥]. بمعنى آخر، فإن هذه القوة، مثّلت البرجوازية الناشئة المدعومة من الشركات، وبخاصةِ شركتي الهند الشرقية والغربية، ومصرف امستردام. والتي شاركت جميعها في إجهاض محاولة قام بها آل اورانج للسير بالدولة إلى الملكية. فالصراع إذاً كان بين الإقطاع والبرجوازية، بين نبالة أرياف ومالكي أراض، وبرجوازية مدن، بحرية وصناعية وتجارية آخذة بالاتساع استطاعت أن تعزل نفسها عن البرجوازية المتوسطة (الحرفية، التجارة الداخلية، الصيد) المعتبرة كبرجوازية محرومة من السلطة أساساً، وأكثر من ذلك فقد أدى نمو هذه الطبقة المتسارع إلى خلق– في امستردام تحديداً – "بروليتاريا يائسة وفي عصيان مستمر"[٦]. إلا أن الصراع أسفر عن انتصار ساحق للبرجوازية، ليساعد ذلك في الازدهار الاقتصادي الفعلي لهولندا.

انعكس الازدهار الاقتصادي الهولندي، على الحياة الثقافية والعلمية؛ فقد شيدت مدرسة في كل قرية، وامحت الأمية، وأبيحت حرية الفكر، وكذلك الكلام والصحافة. وسرعان ما تحولت هولندا إلى ملجأ للعقول الثائرة المتمردة، قال عنها ديكارت : "ليس ثمة غير هذا البلد فيه الحرية أكمل، والأمن أعظم والجريمة أندر، وبساطة العادات القديمة أروع"[٧].. وتحدث فرنسي آخر يصف هولندا فقال: "ليس في العالم مقاطعة تنعم بمثل هذا القدر من الحرية، مثل ما تنعم به هولندا، ففي اللحظة التي يأتي فيها سيد إلى هذا البلد بأرقاء أو عبيد، فإنهم يصبحون أحراراً، ويستطيع أي فرد أن يغادر البلد متى شاء ويأخذ معه من الأموال ما يشاء، والطرق آمنة ليلاً ونهاراً، ولا يباح لسيد أن يحتفظ بخادم دون إرادته، ولا يضار إنسان بسبب دينه، وكل إنسان حر في أن يتفوه بما

---

[١] – ديورانت، ول. قصة الحضارة، ج٣٠، ص٦٧.

[٢] – لاسار. ايديولوجيا سبينوزا في الطبيعة، مجلة الطريق، العدد١٢، كانون الأول، دمشق، ١٩٧٤، ص٣٥.

[٣] – ديورانت، وول، قصة الحضارة، ج٣٠، ص٦٩.

[٤] – باليبار، اتيان. سبينوزا والسياسة، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠، ص٢٩.

[٥] – المكان نفسه.

[٦] – باليبار، اتيان. سبينوزا والسياسة، ص٣٠.

[٧] – ديورانت، ول. قصة الحضارة، ج٣٠، ص٧٠.

يشاء حتى عن الحكام"[١]. إن مناخ الحرية هذا كان حرياً به أن يجعل من هولندا بلداً ذا سمعة حضارية لا تضاهى في تلك الأزمنة، وبالفعل فإن "ليدن" كانت أشهر مركز للعلم في أوروبا بأسرها، إضافةً إلى أن الصحف الهولندية، كانت من أشهر صحف أوروبا، حيث كانت كل من صحيفتي (الأخبار) في ليدن و(الجازيت) في امستردام تقرأان في كل أنحاء أوروبا، وكان من الصعب كبح جماح الصحافة الهولندية[٢]. أما على مستوى العلوم، فقد حدثت في هولندا اكتشافات علمية هامة في الطبيعة والفلك والميكانيكا، وقد عاش في عصر سبينوزا علماء كبار، منهم عالم الطبيعة هوجنز والبيولوجي لوفنهوك.

أما في ميدان الفن، فقد اشتهرت المدرسة الهولندية التي رأسها رمبرانت، وفي مجال الفلسفة، فهولندا هي البلد الذي آوى ديكارت الهارب من فرنسا[٣]. وقد انتشرت في هولندا الفرق الفلسفية والدينية التي مارست دوراً مهماً في الحياة السياسية والفكرية آنذاك. وبهذا الشأن يؤكد المؤرخون أن هولندا كانت "خليةً من المذاهب، منها ما ظهر منذ خطوات الإصلاح الأولى، ومنها ما نما إبّانه، فأقدم المذاهب وأحدثها، بل كل المذاهب تجتمع فيها وتقف وجهاً لوجه"([٤]).

دينياً ، وبالرغم من وجود دين رسمي في البلاد، وبالرغم من قدرة الأقليات الدينية (اليهودية) على تنظيم نفسها فإن هولندا انقسمت إلى اتجاهين رئيسين شكل النزاع بينهما نوعاً من التضاد. وإذا حاولنا أن نشرح سمات هذين الاتجاهين فإننا نكون في طريقنا إلى فهم المرجعيات التي استند إليها سبينوزا، وتالياً معرفة الأفكار والاتجاهات السياسية والاجتماعية والفلسفية التي أسهمت في تكوينه فلسفياً وصبغت مواقفه من العالم واللاهوت والسلطة.

أما الاتجاه الأول فهو الذي سُمِّي بالاتجاه التحذيري "المتمسك بعلم اللاهوت الأرميني" نسبة إلى أرمينوس. وسمّوا بالتحذيريين لأنهم وجهوا عام (١٦١٠) تحذيراً يعرض أوضاعهم. فهم من أتباع الخيار الحر، ايراسميون، ينادون بالتسامح الديني، ويتحدثون عن حرية الضمير، ويطالبون بالتخفيف من سيطرة الاكليروس، وبالتمييز بين الدين الداخلي غير المرئي وغير الطقوسي، وبسيطرة الدولة على الدين الخارجي (الطقوسي)[٥].

إلى هذا الاتجاه انتمت الطبقة البرجوازية الوليدة (أرستقراطية العروش) وإليه أيضاً انتمى علماء ورياضيون ومخترعون، حولوا هولندا إلى مركز للعلم. استندوا إلى الديكارتية، وانسجموا مع لاهوت الاختيار الحر، وقالوا بالله العقلاني، مطالبين بالبحث الحر، وتحدثوا عن ارتيابية دينية، وفي هذه الجماعة التقى المذهب الطبيعي مع أفكار هوبز عن السياسة العلمية. أما (الحق الطبيعي) فقد شكل صميم اهتمامات التحذيريين وقد اتخذوه كأساس للأخلاق والحق والمبادلات والملكية [٦]. وقد اتفق الأوصياء على العروش مع التحذيريين في نقطتين هما: التسامح أولاً كشرط للسلام المدني والديني والوحدة الوطنية، وثانياً، أولية الزمني على الديني، وأهمية تنظيم المدن قبل الكنائس[٧].

---

[١] – ديورانت، وول، قصة الحضارة، ج٣٠، ص٧٠.

[٢] – المرجع نفسه، ص٧٢.

[٣] – زكريا، فؤاد، سبينوزا، ص٢١.

[٤] – هازار، بول، أزمة الضمير الأوربي، ص٩٥.

[٥] – باليبار، اتيان، سبينوزا والسياسة، ص٣٢.

[٦] – المكان نفسه.

[٧] – المكان نفسه.

من ناحية أخرى كان الإصلاح الديني قد تسرب إلى نفوس الهولنديين، وبخاصة الكالفينية التي استطاعت، ولاسيما في الأرياف، أن توفق بين الفكر الروماني والقومية الناهضة للإسبان ثم للفرنسيين [١]. هذه الكالفينية التي تبنّاها الغوماريون، الذين مثّلوا الاتجاه الثاني المناهض للتحذيريين. فهم يؤمنون بكنيسة مستقلة عن الدولة، وبطاعة مزدوجة للمسيحي، والهدف المنشود بالنسبة لهم هو إحقاق المجتمع المسيحي، الذي لا تستطيع الدولة والكنيسة أن تحققه، كما رأوا أن الأمير الزمني لا يطاع حتى يكون أميراً مسيحياً. ويبدو أن الغوماريين مثلوا الاتجاه الأصولي في هولندا بالرغم من تأثر أفكارهم بالإصلاح الكالفيني، لاسيما أنهم استغربوا ونددوا بالتسامحية التي نادى بها الأوصياء على العروش (البرجوازيون الجدد) واستنكروا طريقة عيشهم ووضعهم يدهم على الدولة[٢]، ما يشير إلى صراع خفي كان لا يزال دائراً على السلطة، على الأقل من جهة الغوماريين.

إلى جانب الأرمينية وجدت هرطقات أخرى، عملت كخصم للدين الرسمي، ومنها ما دعي بالإصلاح الثاني أو "مسيحيين بلا كنيسة"، وقد وافقوا الأرمينية في التأكيد على الاختيار الحر، ورفض القضاء والقدر، وقد مال بعضهم إلى التصوف والبعض الآخر اقترب من اللاهوت الطبيعي[٣]. وبالمقابل اعتبر السوسانيون (أتباع سوسان الإيطالي) أن الخطيئة الأصلية والتثليث خرافتان فرضتهما الكنيسة مقابل وحدانية الله. ومن هذه الخلفية أتت الفرق الموحِّدة، الرافضة للتثليث والداعية إلى اعتبار المسيح رمزاً للفضائل الأخلاقية، ما يفقده وظيفته كمخلص للبشرية، ولأول مرة صار هناك إمكانية للالتقاء بين لاهوت بلا أسرار وفلسفة عقلانية ذات طابع ديكارتي[٤]. ومن الجدير ذكره أن الأرمينية مارست دوراً مهماً في الحياة الفكرية، وأقامت نوعاً من الحوارات مع مذاهب أخرى (اليهود مثلاً)، كما استطاعت أن تنشر درجة من التسامح في بعض المدن.

من جهته كان سبينوزا قد اتصل بمجموعة من الطوائف الفكرية والدينية، ومارس نشاطاً فعَّالاً فيها. ومن بين هذه الطوائف يبرز الكولجانيون Collegiants[٥]، الذين حاولوا التخفيف من حدة الكالفينية، ولاسيما مسألة الجبر، كما رأوا أنه لا حاجة لرجال دين لمعرفة الله، وأن الروح الإلهية كامنة في الجميع، وأن باستطاعة كل نفس أن تعرفها [٦]، وهناك طوائف أخرى مثل المينونيتين Mennonite[٧] الذين عارضوا حلف اليمين وعمادة الأطفال والخدمة العسكرية، وقبول الوظائف العامة، وأما أهم مبادئها الدينية فقد تمثلت في مقاومة اللوثرية والكالفينية، ورفض الطقوس الدينية والمظاهر الخارجية للعبادة، فالمهم في العبادة طهارة القلب ممثلة في حب الجار والتسامح[٨]. ويبدو أن هذه الطوائف انطوت على مضامين فكرية وسياسية، حاولت إبرازها بصيغ دينية، إلا أنها بصيغة أو بأخرى شاركت وشارك معها سبينوزا، في إحداث انقلابات ثورية في المجتمع الغربي، وتأجيج جذوة النقد السياسي والفكري واللاهوتي.

في نهاية القرن السابع عشر، أصبحت هولندا ملاذ المهرطقين، وقد لجأ إليها عدد منهم من شتى أنحاء أوروبا. أما قبل ذلك فإن المناخ الفكري المتحرر نسبياً كان قد ساعد سبينوزا، ليكون واحداً من أهم فلاسفة زمنه.

---

١ – المرجع نفسه، ص٣١.

٢ – المرجع نفسه ص٣٣.

٣ – المرجع نفسه ص٣٤.

٤ – المرجع نفسه ص٣٥.

5- Robert, Maynard, Ed, Descart, Spinoza, The university of chicago, Chicago, 1952, P.254.

٦ – زكريا، فؤاد، سبينوزا، ص٢٦.

٧ – ديورانت، ول، قصة الحضارة، ج٣٠، ص٤٠.

٨ – المرجع السابق، ص٢٧.

ففي امستردام التي رأى فيها النور وكونته فيما بعد حركات التنوير وفلاسفته ومفكروه هناك قرأ "جيوردانو برونو" و "ديكارت" و "هوبز"، وفي مدرسة الطبيب "فان دن انده" تعلّم اللاتينية ما سمح له بالاطلاع على فلاسفة العصور الوسطى ولاسيما الأكويني، كما تعرَّف على الأفلاطونيين المحدثين أمثال "مارسيل فيسان"، وهناك أيضاً قرأ "بيكون"[1]. إلا أن ذلك لا يعني أن سبينوزا لم يتأثر بالمفكرين والمؤرخين اليهود، فبعد أن قرأ التوراة، انتقل ليقرأ التلمود، واطّلع على فلسفة ابن جبريل، وتأثر بنظرية موسى القرطبي حول وحدة الله والكون، وقد قرأ جيرسون وما كتبه عن أبدية العالم، وعن طريق ابن ميمون اطّلع على نظرية ابن رشد في أن الخلود لا يتعلق بالأشخاص[2]. لقد عاش سبينوزا في أوساط البرجوازية المستنيرة، وفي تلك المجموعات الكولجانية انضم إليه الأصدقاء والتلاميذ، وبتأثير من فلسفته التي اعتبرت ديكارتيةً متطرفةً، وكفراً بلا شرط، تبنى بعض أصدقائه مواقف جذرية، منهم أدريان كورباخ، الذي سُجن بسبب إلحاده ومات في السجن، وربما كان هذا الحادث واحداً من الدوافع التي حدت بـ "سبينوزا" إلى أن ينشر كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة"[3]. وقد عومل سبينوزا على أنه ملحد من الطبعة الجديدة، وهو الذي عاش حياته على حد السيف كما يقال، تقيأته الطائفة اليهودية وأوقعت عليه الحرم.

يروي ديورانت قصة حرمان سبينوزا وطرده من صفوف الطائفة اليهودية، فبعد أن خرج أعضاء الكنيس إلى الظلام الذي ولَّده انطفاء آخر جذوة من الضوء مشيرة إلى انطفاء الحياة الروحية للشخص المحروم، اتخذ المجلس الملّي اليهودي قرار الحرمان بحق سبينوزا عقاباً على هرطقته وبِدَعِه. ونورد هنا الطريقة والكلمات التي تفوه بها المجلس وهو يعلن الحُرمْ:

" بقرار الملائكة وحكم القديسين نحرم ونعلن ونلعن ونصب دعاءنا على باروخ سبينوزا بموافقة الطائفة المقدسة كلها. وبوجود الكتب المقدسة ذات الستمئة وثلاثة عشر ناموساً المكتوبة بها، نصب عليه اللعنة وجميع اللعنات المدونة في سفر الشريعة. وليكن ملعوناً ومغضوباً نهاراً وليلاً، وفي نومه وصبحه، ملعوناً في ذهابه وإيابه، وخروجه ودخوله، ونرجو الله أن ينزل عليه غضبه، وألاّ يتحدث إليه أحد بكلمة، أو يتصل به كتابةً، وألاّ يقدم له أحد مساعدة أو معروفاً، وألاّ يعيش أحد معه تحت سقف واحد، وألاّ يقترب منه أحد على مسافة أربعة أذرع، وألاّ يقرأ أحد شيئاً جرى به قلمه، أو أملاه لسانه"[4]. ولم يعدم سبينوزا، في حياته، من ينعته بأنه أكثر الزنادقة كفراً في عصره، ومن يكتب شعراً يبدؤه بشاهدة قبر تقول: هذا ضريح سبينوزا فابصقوا عليه.

---

[1] – سعيد، جلال الدين، فلسفة سبينوزا، مؤسسة عبد الكريم عبد الله، تونس، ١٩٩٦، ص٧.

[2] – ديورانت، قصة الفلسفة، ص١٨٨.

[3] – باليبار، ايتان، سبينوزا والسياسة، ص٣٧.

[4] – المرجع السابق، ص١٩٣.

ثالثاً- الإصلاح الديني:

لا يمكن فهم طبيعة وجوهر الإصلاح الديني، ولا ضروراته والأسباب والدوافع التي أدت إليه، دون العودة إلى الكنيسة، وإلقاء نظرة عليها، على ما فعلته شعبياً ورسمياً، أو بالأحرى على ما لم تفعله، فالحقيقة أن الكنيسة كانت قد فعلت كل شيء، إلى درجة تحولت معها إلى كابوس، وأصبح وجودها ثقيلاً وضاغطاً، لاحق الناس حتى أسرّة نومهم، ورافقهم طول ساعات نهارهم. لقد تحولت إلى صيغة حياة، إلى مصدر لأفراح الناس وأحزانهم وأعيادهم، هذا عوضاً عن أنها كانت الطريق الوحيد (للعلم) و(المعرفة) إذا استطعنا أن نتحدث عن علم ومعرفة يقدّمهما لاهوت، أي لاهوت. ضمن هذا السياق كتب أحد المؤرخين: "أصبحت الكنيسة بالمثابرة، أكبر قوة، فقد اتصلت بحياة الناس تقريباً كل لحظة، ولم تكن قوانينها وقانون محاكمها يحاكم الكهنة فقط ولكن أيضاً التصرفات اليومية للناس العاديين. كما أن الأيام المقدسة لقدّيسيها أصبحت أعياداً للناس، وأصبحت مدارس تدريب الكهنة جامعات تدرس فيها فروع الدراسات من كل نوع، وقد جعل الحج الناس من عدة بلدان ومختلف الطبقات يعيشون في ألفة، وفي هذه الأثناء كان البابوات يحاولون بنجاح كبير مدّ نفوذهم على جميع أوروبا الغربية، وكانوا يريدون أن يمتد بمعونة الله فوق الملوك والنبلاء"[1]. باختصار، فقد كانت كل الدروب تؤدي إلى روما. هذا الوضع جعل الكنيسة تطمح إلى أكثر من سلطة دينية، وهي بتحولها من الإرشاد والوعظ إلى الأمر والتسلط، أرادت أن تضم السلطة الزمنية إلى سلطانها الروحي، أما البابا فشعر بإمكانية وأهمية أن يكون ملكاً وأن تغدو الكنيسة بلاطاً. فإذا كانت هذه الأخيرة قد صبغت حياة الناس داخلياً ولونتها، فإنها خارجياً كانت قد تحولت إلى مؤسسة دولتية، كما يلاحظ إنجلز عندما يكتب: "كانت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية المركز العظيم للإقطاعية، وقد وحّدت كلّ أوروبا الغربية، رغم الحروب الداخلية، في نظام سياسي واحد عظيم يقف ضد الكنيسة اليونانية المنشقّة والأقطار الإسلامية على حد سواء[2]، ما يعني أن الكنيسة كانت أكبر بكثير من الدول الإقطاعية التي كان لها سلطة فيها، حيث إنها استطاعت أن تحجبها دوماً، محققة بفضل هذا التفوق ما يُعرف بالحصانة[3]. لقد جمعت الكنيسة بيدها، كل أشكال القوة والقهر والتسلط، في إطار من الشرعية الدينية، فهي المفسر الوحيد لكلمة الله، والمشرّع باسمه، عدا عن أن العلاقة مع الله تتطلب تأشيرة مرور منها. إضافةً إلى ما سبق كانت الكنيسة قد أصبحت قوةً عسكريةً ضاربةً، ومثال الحروب الصليبية الذي أتينا على ذكره وما انطوى عليه من اعتبار الحرب من أجل الكنيسة جزءاً من العقيدة كان قد أصبح منهجاً سارت عليه البابوية التي أخذت تلعب دوراً عسكرياً حتى داخل أوروبا نفسها. ومما يُذكر في هذا الصدد أن "البابا التاسع لم يكن يعتبر حملته ضد النورمان حرباً عادلة فحسب، وإنما كان يعتبرها حرباً مقدّسة دفاعاً عن مصالح الكنيسة وأملاكها"[4]. على هذا النحو، غدت الكنيسة أثرى الأثرياء، ما ساعدها على التصرف كما تتصرف أية سلطة، واجتماع كل من السلطة والمال حولها إلى كنيسة أكثر دنيويةً، غارقة بالملذات ومتطلبة، وعوضاً عن أن تكون بيتا لله، صارت بيت مال البابا وكرادلته.

---

[1] – هولت، ب.م، صانعو أوربا الحديثة، ت: موفق شقير، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٠، ص١١.

[2] – شيغل، فرديناند، الحضارة الأوروبية، ت: منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٥٢، ص٣٣.

[3] – ماركس، انجلز، لينين، المادية التاريخية، ت: حنا عبود، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٥، ص٢١٨.

[4] – قاسم، قاسم عبده، أيديولوجيا الحروب الصليبية، ص٢٣.

أثار وضع الكنيسة هذا حفيظة مَنْ أفقرتهم ولاسيما الكاثوليك المخلصون، والذين بدؤوا يكيلون لها الاتهامات، وكان ذلك قبل القرن السادس عشر بكثير. يكتب ديورانت: "هل نعيد إلى الذاكرة التهم التي يوجهها الكاثوليك إلى الكنيسة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر؟ إن أولى هذه التهم وأشدها هي أنها كانت تحب المال. وقد وجّه مجلس نورمبرغ عام (١٥٢٢) مئة تهمة منها أنها تمتلك نصف ثروة ألمانيا. وقدر مؤرخ كاثوليكي نصيب الكنيسة بثلث أموال ألمانيا وخمس أموال فرنسا"[١]. فمن أجل الحصول على المال شرّعت الكنيسة كلّ ما هو غير شرعي، وحلّلت الحرام، وأباحت المحظور، وعبقت في أرجائها رائحة الفساد، ووصل بها الأمر أخيراً إلى بيع صكوك الغفران، (الشعرة التي قصمت ظهر البعير)، وقبل ذلك بكثير كانت الكنيسة قد استخدمت الرشاوى، وسمحت بها للحصول على المناصب البابوية. فرجالها الذين تحولوا إلى رجال دنيا لا دين، لم يكونوا يقلّون جشعاً عن موظفي الحكومات في أيامهم. "فقد كان الفساد قانون العصر وطبيعة أهله، وكانت المحاكم المدنية تشترى بالمال، ولسنا نجد في انتخاب البابوات ما يضارع في الرشوة، ما حدث في انتخاب شارل الخامس إمبراطوراً، وإذا ما استثنينا هذا الحادث فإن أضخم الرشاوى في أوروبا كلها هي التي كانت تقدم إلى محاكم روما"[٢].

لقد وجدت الكنيسة أن لديها ما يسمح لها بالتصرف كمرجعية وحيدة ديناً ودنيا، ولا ندري أساساً إن كنا نستطيع أن نفرق في العصور الوسطى بين ما هو ديني وما هو دنيوي. وهل وجِدَ آنذاك قانون مدني، ثم ألم تظل سلطة الملك (الزمنية) منقوصة دون مباركة الكنيسة، دون لمسة الورع الضرورية لجعلها سلطةً شرعيةً، وإلا فما معنى ما قامت به الكنيسة في ألمانيا عندما عزل البابا الملك، واستولى على السلطة وجمع بيده السلطتين الزمنية والروحية ثم فرض الضرائب لمصلحته، وعزل رجال دين وعين آخرين دون العودة إلا إلى سلطته هو[٣]؟

حيال هذا التسلط والتردّي الديني والأخلاقي، الذي عاشته الكنيسة جهاراً، كان لا بد أن يشعر البعض بضرورة القيام بشيء ما. فالانحلال الخلقي، والمناصب المعروضة للبيع وغرق الاكليروس في الممارسات الخارجية للعبادة، والحج إلى الأماكن المقدسة، وتحويل الاحتفالات والمواكب الدينية إلى صفقات تجارية ومالية، كل ذلك جعل قراء الأناجيل يتساءلون فيما إذا كانت هذه هي كنيسة المسيح فعلاً. وبدأ رجال اللاهوت والكثير من المفكرين والفلاسفة يستشعرون ضرورة الإصلاح، الذي أصبح مطلباً عاماً، وإن كان هناك اختلاف وخلاف على السبل والأشكال [٤]. وبسبب وضعها المتردّي، قدمت البابوية خدمةً عظيمة للإصلاح الديني حيث جعلته يبدو مطلباً ملحاً. إلا أن ذلك لا يعني أن الكنيسة قبل الإصلاح كانت في مأمن من الهزات والأخطار، فهي غالباً ما تعرضت لخطر الانقسام حين كان يثور فيها خلاف حول تفسير بعض العقائد أو المسائل الدينية، هذا بالإضافة إلى ما تعرضت إليه الكنيسة والمسيحية بوجه عام مع ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي وسقوط القسطنطينية بيد المسلمين الأتراك في القرن الخامس عشر[٥]. وأما أهم ما خسرته الكنيسة فكان التعاطف الشعبي معها، وهذا ما كنا أشرنا إليه سابقاً، فبقدر تدخلها وضغطها الذي مارسته حيال السواد الأعظم

---

[١]– ديورانت، ول، قصة الحضارة، ت: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ج٢٢، ١٩٩٢، ص٣٩.

[٢] – ديورانت، مرجع سابق، ص٤١.

[٣] – بطريق، عبد الحميد، تاريخ أوروبا الحديث، جامعة الرياض، الرياض، ١٩٧٨، ص٦٩.

[٤] – بلوخ، ارنست، فلسفة عصر النهضة، ص٢٧.

[٥] – المرجع السابق، ص٦٥.

من الناس، قابلها هؤلاء بالاحتجاج والرفض، وكلما شعروا بتوجيهاتها المنحرفة، ازداد حجم معارضتهم لها. فقد شعر الناس بأن الدين ذا الطابع الأخلاقي كان قد اختفى، وحلّت محلّه سلطة متوحدة، فاقدة لرصيدها الشعبي ودورها الروحي. لقد خسر، كما يعلق أحد المؤرخين، "بابوات الكنيسة الروح التي كانت تحركهم للقيام بأفعال تدعم موقف الكنيسة شعبياً ورسمياً"[١] إلا أن البابوية لم تكن كل العوامل التي أشعلت شرارة الإصلاح، وإن كانت العامل الأكثر أهميةً.

فهناك عوامل أخرى، أتت من خارج اللاهوت، من خارج الكنيسة، أسهمت أيضاً في انطلاق الإصلاح، والعامل الأكثر بروزاً هنا، تمثل بالترجمة، ولاسيما ما قام به ايراسموس الذي كان له تأثير عظيم على تطور المذهب الإنسانوي[٢]، حيث قام بإصدار طبعة جديدة للتوراة عن النص اليوناني. فالطباعة المكتشفة في القرن الخامس عشر أجّجت الرأي العام بسبب ما سمحت به من نشر للكتب والمجلات بالآلاف ومن كل صنف[٣].

ربح الإصلاح ما خسرته الكنيسة، ونعني بذلك الجمهور، فقد تحول إلى مطلب شعبي ورسمي وهذا ما ميّزه عن غيره من المحاولات التي قامت لإصلاح الكنيسة من داخلها، بل إن شعبيته ميزته عن حركة النهضة أيضاً، وأما السبب في هذه الشعبية فيعود إلى كونه (ظل ديناً)، وسنرى بأن هذه الخاصية التي وسمت الإصلاح جعلته يعيش أزمةً حقيقيةً، على صعيد المعرفة والمنهج، وبقراءتنا لمذاهب رجاله ربما استطعنا أن نضع يدنا على ملامح هذه الأزمة.

لم يبدأ الإصلاح مباشرةً بالقفز إلى البروتستانتية، فقبل ذلك وجد عدد من رجال الإصلاح الذين عبَّروا عن احتجاج ظلَّ كاثوليكيا. فروخلن (١٥٢٢) استطاع أن يثير من خلال انتقاداته وكتاباته عن مساوئ الكنيسة، شريحةً واسعةً من المثقفين، وتمكّن إيراسم من فضح الكتاب المقدس الذي طالما اعتمدت عليه الكنيسة، عندما ترجمه عن النص اليوناني، كما ذكرنا، موضحاً للجميع أن النسخة التي تعتمد عليها الكنيسة ليست الأصلية. وقد مهد كل من إيراسم وروخلن للإصلاح، إلا أنهما رفضا الخروج عن الكاثوليكية، وحتى زونجلي الذي عارض بيع صكوك الغفران، ظل ينظر إلى الكنيسة كمؤسسة ديمقراطية لكل المسيحيين، رافضا خضوعها لأية سلطة زمنية[٤].

قبل لوثر ما رفضه زونجلي والآخرون، هذا الراهب الاوغسطيني (١٤٨٣-١٥٤٦)[٥] الذي حرّكت مشاهد بيع صكوك الغفران تقواه. وأما أهم ما فعله من وجهة نظر مؤرّخي حركة الإصلاح فيتمثّل في أنه ألغى الكاهن الخارجي وتحدث عن مبدأ كهانة الجميع، وجعل كل إنسان كاهناً أو راهباً رقيباً على نفسه. وتبدأ صدمة لوثر الأولى في رحلة قام بها إلى روما (كُلف بها) حيث يؤكد المؤرخون أنه لم يجن منها سوى المرارة والألم. وقد قال هو نفسه: "كلما اقتربت من روما شاهدت أسوأ المسيحيين"[٦]. ومن الممكن أن لوثر شعر عندها، أن تعاطي الكنيسة مع الشؤون الحياتية لرعاياها، وكذلك موقفها الرسمي حيال الدول، قد يودي بها، وتالياً فقد كان على لوثر أن يعمل على إصلاح الكنيسة دون أن يطيح بها، وأن يعقد التحالفات هنا وهناك مع قوى زمنية دون

---

١ – حراز، رجب، عصر النهضة، ص٣٨٨.

2 - Stumpf, Samuel Enoch, Philosophy, History and problems, Megrow, Hill Book, New york, 1952 (p200)

٣ – هولت، صانعو أوروبا الحديثة، ص٣٧.

٤ – بطريق، عبد الحميد، تاريخ أوروبا الحديث، ص٦٧.

٥ – بلوخ ارنست، فلسفة عصر النهضة، ص٦٨.

٦ – هولت، صانعو أوروبا الحديثة، ص٣٩.

السماح لها بابتلاع الكنيسة. فهو، إذاً، كان رهين سندان الكنيسة ومطرقة قوى الحداثة، المتمثلة بالبرجوازيين والإنسانويين والأمراء الطامحين إن لم يكن للتخلص من سلطة الكنيسة نهائياً، فعلى الأقل تحييد هذه السلطة. ولهذا نجد بأن العقيدة اللوثرية تمثلت بما سماه: التبرير بالإيمان [١]. كما ظل الكاهن الحقيقي بنظره هو من يقبل المسيح فادياً ومخلصاً، هذا بعد أن أعلن أننا كلنا ملوك وكهنة للرب أبينا. أما دعواه بأحقية الجميع في تفسير الكتاب المقدس، فقد فتحت الباب لصراعات التأويل، ولم تقدم شيئاً على مستوى الحقيقة والمنهج.

من المؤكد أن نشاط لوثر الإصلاحي، ساهم في تخليص الكنيسة من كثير من التقاليد والممارسات الخاطئة، وربما بسَّطت اللوثرية العقيدة المسيحية، إلا أنها لم تلامس سوى القشور. هذا علاوة عن أن هناك من اعتقد وكتب بأن لوثر لم يكن أول من فكر وعمل من أجل إعادة الكنيسة إلى جادة الصواب. فنظراً لأن هذه كانت قد بدأت بالفساد مبكراً فقد وجد من نادى بالنزعة التبسيطية منذ القرن الثالث عشر، وإلغاء الطقوس الخارجية، كما شدد متصوفة كبار داخل الكنيسة على الخلاص الشخصي، وقد مارسوا تأثيراً كبيراً على لوثر فيما بعد، هذا عدا عن وجود مصلحين هاجموا البابوية على أساس من التقى والوطنية[٢]. ومهما يمكن من أمر فإن المأزق الحقيقي للإصلاح لم يكن على مستوى العمل، بل على مستوى النظر، ومن المحتمل أن ضعفه على هذا المستوى، سرَّع أكثر في حركة النقد اللاهوتي في ذلك العصر وما تلاه.

أصبح معروفاً الآن أن الإصلاح، كان قد انطلق من دوافع أخلاقية ولاهوتية وأيديولوجية، ولوثر أكثر تمثيلاً لهذه الانطلاقة، فهو لم يُعنَ كثيراً بمشكلة المعرفة (معرفة الله) وإذا كان قد اعترف بأن معرفة الله ممكنة للجميع، وبأن البشر يمتلكون نصيباً من المعرفة الطبيعية بوجود الله، وبأن ذلك حقيقة فطرية من حقائق العقل، فإلى حين فقط، وهو نفسه سيمنع هذا الاعتراف من أن يتحول إلى "مذهب عقلي مستقل عن الطبيعة الإلهية"[٣]. فهو لم يكن قادراً على الإقرار بمعرفة عقلية بمعزل عن الله لأنه لو فعل ذلك لتحول إلى برونو آخر، إلى فيلسوف، وتحول تالياً من الإصلاح إلى التغيير، إلى الثورة، وهذا ما لا يريده لوثر. عدا عن أن اعترافه بمعرفة أولية Apriori [٤] (استدلالية) كان سيؤدي به إلى أمرين اثنين: يتمثل الأول في أن لوثر سيغدو مجبراً على الاعتراف بأن العقل الإنساني حائز بالضرورة على تعريف حقيقي للماهية الإلهية. والثاني، وهو ناتج عن الأول، يتمثل في أن لوثر لو فعل ذلك، فإنه يقوض الركيزة الأساسية في المسيحية، التي اعتبرت أن العقل الإنساني عاجز عن المعرفة دون مساعدة الوحي، لأن هذا العقل كان قد لفه الظلام بسبب الخطيئة، ثم إن المعرفة الأولية Apriori تفترض الانطلاق من الله إلى العالم، وهذه مسألة، عملت عليها، المذاهب العقلية، وهي مسألة مربكة بالنسبة إلى مصلح من طراز لوثر.

كائناً ما كان الأمر، فإن لوثر حاول الالتفاف على المسألة، لكي يحافظ على نوع من الاتساق بين اعترافه بقدرة البشر، ولو المحدودة، على معرفة الله، والإمكانية التي يتحقق بها هذا الاعتراف، الطريقة، فقد لجأ لوثر إلى "الاقتراب البعدي" أو Aposteriori من الله، أي معرفة الله بتأمل مخلوقاته. ولكن، مرة أخرى، يواجه لوثر مشكلة مع هذا النوع من المناهج، ذلك أن المعرفة الاستقرائية، البعدية، التجريبية، غالباً ما تنتهي بالباحث

---

١ – الخضري، حنا جرجس، المصلح مارتن لوثر، دار الثقافة، القاهر، ١٩٨٣، ص٥٣.

٢ – راندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ت: جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، ج١، بدون تاريخ، ص٢٢٧.

٣ – كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل، دار قباء ، القاهرة، ١٩٨٨، ص٣١.

٤ – المرجع نفسه، ص٣٢.

إلى النزعة التشبيهية التي تلغي التنزيه، وتالياً تهدد الوحي برمته، وهذا ما يخشاه لوثر ويتحاشاه. فهو عندما لجأ إلى المعرفة البعدية، فإنما لجأ إليها وأسسها على يقين أخلاقي وليس على يقين أبستمولوجي. وإزاء هذه الحالة الميئوس منها على مستوى المنهج، عاد لوثر لربط، وربما لم يتخل عن ذلك أبداً، معرفة الله بالكتاب والمسيح المخلص[١]. ومن ثمّ لم يواجه لوثر مأزقه المعرفي، بل عاد إلى حظيرة الفكر المسيحي مشترطاً كما فعل أسلافه من اللاهوتيين الإيمان من أجل المعرفة.

وبالرغم من أن محاولة كالفن تبدو أكثر شجاعةً، وأنها تتسم بجدية ظاهرية، فإن النتائج ظلت واحدةً بينه وبين لوثر. فالله يتمتع بالتعالي ومعرفته عصيّة دون مساعدة الإنجيل. وكالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) يختصر الطريق ويقرر منذ البدء أنه، بعدي، استقرائي ويعتمد على Aposteriori وأن معرفة الله ممكنة فقط من خلال تأمل مخلوقاته. وقد عرض في كتابه (أسس اللاهوت المسيحي) الشواهد على وجود الله بطريقة استقرائية[٢]. وهو منهج مستمد أصلاً من الفلسفة المدرسية، ويجب أن نشير هنا إلى أن كالفن كان قد وسع دائرة الأزمة المنهجية والمعرفية للبروتستانت، فهو وفي محاولة أيضاً ميئوس منها، اعترف بأساس طبيعي للمعرفة، مستمدّ من الفطرة أو التجربة، وذهب إلى أبعد من ذلك عندما استعان بالمصادر الوثنية لشرح نظريته في المعرفة، من أمثال أفلاطون، وشيشرون وسنيكا، وهو ينقذ نفسه من الوقوع في شرك المنهج الاستدلالي العقلي عندما يتحدث عن نوع من المعرفة الفطرية والموجودة (في حكام صورة الله) أي الإنسان الخاطئ، وهذه المعرفة يطلق عليها الإحساس بالألوهية "Sens of Deity"[٣]. إلاّ أن موقف كالفن هذا يجب ألا يوحي بأنه موشك على القول بلاهوت طبيعي. ذلك أن مصدر المعرفة هنا هو الله نفسه، فهو يتحدث عن هذه المعرفة فيقول: "الإحساس بالألوهية محفور في إنسانيتنا، في أعماقنا وعقولنا. ونتيجة لهذا الإحساس فإن الجميع مضطرون إلى الاعتراف بالله الصانع المتميز عن عباده"[٤]. وعندما نسير مع كالفن أكثر نكتشف كيف أنه وسّع المأزق المعرفي، فهو عندما يتحدث عن الله يصفه على طريقة الكاثوليك، فهو الخالق الفادي المتميز بالتثليث، وهو ينتهي إلى رفض أية دراسة للماهية الإلهية في ذاتها. فهذه الماهية تبقى سراً ويبقى الله متعالياً ولا سبيل إلى بلوغه[٥]. وهكذا انتهى كالفن إلى حيث انتهى لوثر، أي التأكيد على النزعة الإيمانية Fideism، وتالياً فقد رفض كالفن كما رفض لوثر، إقامة فلسفة عن الله وظل موقف البروتستانتية غامضاً حيال مسائل مهمة عادة، مثل: إمكانية معرفة الله، علاقة الله بالعالم، إرادة الله وعونه الداخليان، إضافةً إلى أن الخطيئة ظلت مسيطرة على النظام الإصلاحي بأكمله. وتالياً فالمشكلة التي وقع فيها الإصلاح هي نفسها التي يقع فيها اللاهوت دوماً، ونعني بذلك كون الإيمان هو المقدمة والنتيجة، فاللاهوت ينطلق من الإيمان وينتهي إليه.

عند هذا الحد من طرحنا للمسألة الإصلاحية نكون قد وضعنا يدنا على أزمة الفكر الإصلاحي الذي ترك الباب مفتوحاً، عندما لم يجب عن مسائل تتعلق بطبيعة اللاهوت المسيحي. وهو على المستوى المعرفي يبدو متخلفاً قياساً بما حققه عملياً. ولا ندري، هل أراد الإصلاح توليف الكنيسة، حيث تستطيع التكيف مع

---

١ – المرجع نفسه، ص٣٣.

٢ – المرجع نفسه، ص٣٥.

٣ – المرجع نفسه، ص٣٦.

٤ – المرجع نفسه، ص٣٥.

٥– المرجع نفسه، ص٣٤.

الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي بدأت البرجوازية تفرضها في حينه. فلقد حطم الإصلاح وحدة أوروبا الدينية، وبفضله نشأت الكنيسة الوطنية، ومعه نما الشعور الوطني، وقام بمأثرة عندما اعتبر الأخلاق جوهر اللاهوت، وحقق تحالفاً قوياً مع البرجوازية عندما ركز على العمل كقيمة للإنسان. وقد استثمرت الأخيرة كل النتائج التي تمخضت عن الإصلاح. إلا أن البرجوازية تبنت فيما بعد ما رفضه الإصلاح، ونعني بذلك العلم والكشوفات العلمية.. إذ من الواضح أن اكتشاف كوبرنيك مثّل إحراجاً للإصلاح، عندما علق لوثر رافضاً النظرية: "إن الناس يستمعون إلى مُنَجِّم حاول التدليل على أن الأرض تدور، فهذا الأحمق يريد أن يقلب نظام الفلك رأساً على عقب، ولكن الكتاب المقدس ينبئنا بأن يشوع أمر الشمس لا الأرض بأن تقف"[١]. ولم يكن كالفن أحسن حالاً فهو أيضاً لجأ إلى الكتاب المقدس لينتقد نظرية كوبرنيك عندما قال: "إن المزمور الثالث والتسعين يؤكد أن المسكونة ثابتة لا تتزعزع. كما تساءل عن إمكانية ترجيح شهادة كوبرنيك على شهادة الروح القدس"[٢]. وبهذه المناسبة من المفيد أن نذكر بأن الكاثوليكية لم تسبق البروتستانتية في ردها على نظرية كوبرنيك، إلا عندما جاء التأكيد عليها من قبل الفلسفة، وتحديداً من قبل برونو الذي بنى فلسفته على هذه النظرية.

بشكل عام، وضعت نظرية كوبرنيك اللاهوت في محنة، وجعلت الفرق بين الكاثوليكية والبروتستانتية يبدو تافهاً، وهكذا تخطت الإصلاح وتجاوزته إلى التنوير، كما يلاحظ ديورانت[٣]. ولا ندري كيف شعر لوثر والذين أكلوا وشربوا ومشوا معه، حيال التطور العاصف الذي أخذ يبتلع كل شيء بما فيه حركة الإصلاح نفسها.

أما نحن فنطرح من جانبنا سؤالاً نعتقد بأنه يتمتع بنوع من الجدوى التاريخية وهو:

لماذا لم يرض البروتستانت بفساد الكنيسة وكرسوا فساد الطبيعة البشرية؟!

---

[١] – ديورانت، ول، قصة الحضارة، ج٢٧، ص١٣٠.

[٢] – المكان نفسه.

[٣] – المرجع نفسه ص٣٩.

رابعاً- فلسفة عصر النهضة:

تأتي ملاحظة كولينز في كتابه "الله في الفلسفة الحديثة" لتلقي الضوء على مسألة ربما استرعت انتباه الباحثين في شؤون عصر النهضة. ونقصد بذلك مسألة التحديد التاريخي لبداية هذا العصر. فإذا كان هناك من يتحدث عن سقوط القسطنطينية في يد العثمانيين عام ١٤٥٣[١] كبداية لعصر النهضة، وإذا كان هناك من يعتبر أن عملية التحديث في الغرب ربما تعود إلى القرن الثاني عشر[٢]، فإن كولينز يتحدث عن الاستمرار والتفاعل. وهو بهذا ربما يقترب من الموضوعية أكثر من غيره فالتاريخ ليس انقلابات مفاجئة، والمراحل فيه لا تأتي من الصفر، ومن هذا المنظور يرى كولينز "أنه يجب أن يُنظر إلى المرحلة الممتدة منذ القرن الرابع عشر وحتى السادس عشر، بوصفها كلاً متكاملاً، فقد أخذت الأسوار التقليدية، بين المفكرين الذين يُطلق عليهم اسم مفكّري أواخر العصر الوسيط وبين المفكرين الذين يُطلق عليهم اسم مفكري عصر النهضة والإصلاح أو المحدثين الأوائل، أخذت هذه الأسوار تتداعى تحت شواهد الاستمرار والتفاعل بين هذه الجماعات جميعاً"[٣]

تفسح هذه الملاحظة المجال، لقبول كل المحاولات التي انطلقت لتفسير وفهم الله وعلاقته بالعالم والإنسان، باعتبارها إرهاصاً حقيقياً للعصر الذي سيشكل فيه نقد اللاهوت نسقاً مهماً إن لم يكن الأهم. ونيقولا دي كوسا (١٤٠١-١٤٦٤)[٤] الكاردينال، القادم من صفوف اللاهوت والواقف على تخوم المذهب الإنسانوي، ينتمي بمحاولته، المزمعون على مناقشتها، إلى تلك المحاولات، المؤلفة بمجموعها مقدمات ضرورية للتفكير فلسفياً في الله والعالم.

بالرغم من أن دي كوسا يُقر بالثنائية، وبمفارقة الله وتعاليه، وبالرغم من أنه ينظر إلى العقل الإنساني، كعقل محدود لا يستطيع أن ينفذ إلى ماهية الله، فإنه عندما يعمل ينهج نهج الفيلسوف. فمن أجل معرفة الله يختار دي كوسا الرياضيات، وإسهامه الحقيقي يتجلى في اعتقاده بأن دراسة وظائفنا العقلية الخاصة يمكن أن تتمخض عن منهج وطريقة رمزية لتنظيم أفكارنا وأقوالنا عن الله[٥]. ويتقدم دي كوسا ليكشف عن نظرية في المعرفة تقوم على الاعتراف بالحس والذهن والعقل، إلا أن الحس والذهن أو الخيال كلها عناصر تستطيع أن تحيط بالمتناهي فقط، ووحده العقل يحيط باللامتناهي. وهو وحده المتشابه مع العقل الإلهي[٦]. وعندما يقوم العقل بتوحيد الأضداد في التجربة المتناهية يستطيع أن يقدم منهجاً للاقتراب من الله، وهذا المنهج يسميه دي كوسا "الجهل الحكيم". وحجر الأساس في هذا المنهج هو الانتقال من الرياضيات إلى الدراسة الرمزية لله[٧]. وتالياً فإن دي كوسا يريد دراسة الله رياضياً. وملاحظة كولينز في أن دي كوسا يستبق ديكارت بروحه الرياضية، تمتلك من الأهمية ما يجعلنا نناقش دي كوسا هنا كإرهاص لنقد اللاهوت. إلا أن نظريته تُعاني من جملة من

---

[١] - بلوخ، ارنست، فلسفة عصر النهضة، ص١٦٠.

[٢] - التريكي، فتحي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٢، ص٢٩.

[٣] - كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص١٧.

[٤] - المرجع نفسه، ص٢٠.

[٥] - كولينز، مرجع سابق، ص٢٢.

[٦] - المكان نفسه.

[٧] - المرجع نفسه، ص٢٣.

المشكلات، فهي لم تنطلق من الذات، ولم ينفصل فيها التحليل العقلي الرياضي عن الإيمان، وأهم نقطة هي أنها لم تستند إلى الشك الذي استند إليه ديكارت، وربما كانت هذه المشكلات مشروعة تاريخياً، هذا عدا عن المرجعية التي ينطلق منها دي كوسا، ونضيف إلى ذلك أنه مشغول بكيفية معرفتنا لله أو، كما يسميها هو، الطريقة الإنسانية لتسمية الله[١]، وتالياً فهو لا يهتم بطبيعة الله. والنقطة الحاسمة في هذا المجال هي محاولة دي كوسا الجادة للانتقال من التأمل المحض في معرفة الله إلى الطرق العقلية، وهي وجهة نظر مهمة تصدر عن لاهوتي صِرف، ولاسيما أنها ستدفعه إلى البحث في الإله هندسياً، أي البحث في اللامتناهي الهندسي من خلال الأشكال المتناهية[٢]. إلا أن هذه الطريقة كان يمكن أن تكون خطوة تقدمية لو أن دي كوسا كان متخلصاً من تأثير الكتاب المقدس. ومع ذلك فإن اعتباره الله الحد الأقصى[٣] ومحاولة الوصول إلى ماهيته رياضيا، يمثل إقراراً ببطلان أية معرفة أخرى وعدم قابليتها للوصول إلى ماهية اللاتناهي، كالحواس مثلاً، التي اعتقد دي كوسا أنه لا يمكن الوثوق بها كثيراً لأنها مختلطة مع الواقعة الفيزيائية إلى الحد الذي يمكن أن تكون فيه هذه الحواس مُضَلِّلة. أما التفكير الرياضي فهو الذي يزودنا بنقطة بداية أكثر ثباتاً لدراسة الله[٤]. ويجب التنبيه هنا إلى أن دي كوسا لا يوحّد بين اللاتناهي الرياضي وبين فاعلية الله اللامحدودة، فالحديث على هذا المستوى يبقى في نطاق المنهج. ولكن عند الانتقال إلى النتائج التي يصل إليها دي كوسا، سنلاحظ أنها نتائج ضعيفة وأن هذا الضعف يلازمها منذ البداية، والسبب يكمن في أنها جاءت ضمن سياق لاهوتي، ولهذا فسوف نلاحظ أننا قد نصل مع دي كوسا إلى لحظات ليست مفهومة بوضوح في منظومته المتعلّقة بالله.

بالعودة إلى النتائج، فإن دي كوسا قد يبدو للوهلة الأولى واحدياً، فهو يُعرِّف الحد الأقصى على أنه كل ما يمكن أن يوجد بالفعل، وبأنه لا يمكن أن يقابله شيء، فهو الواحد والكلي وهو في الأشياء بوصفه ماهيتها ووجودها الفعلي[٥]. من خلال هذا التعريف يقترب دي كوسا من وحدة الوجود، وهو يلجأ إلى الرياضيات ليشرح علاقة الله بالعالم، فكما يمكن اعتبار جميع الأشكال الهندسية موجودة ضمناً في الخط المستقيم فإن الأشياء الطبيعية موجودة بالطريقة نفسها في الله. وهي ليست موجودة في الله بأحوالها المتعارضة ولكن فاعليتها كلها متضمنة في ماهيته على نحو ما، مثلما يوجد المثلث والدائرة في الخط المستقيم[٦]. يمكن القول إن كل شيء يسير حتى الآن كما لو أننا نتعامل مع فيلسوف واحدي. وباعتبار أن دي كوسا لجأ إلى الرياضيات، فإن التسلسل المنطقي، يجبرنا على القول إنه عندما يصل إلى مسألة الخلق أو الصدور عن الله سيجد نفسه مجبراً على القول أو الآخذ بمبدأ الضرورة وهو قد شعر بالفعل، بأن المسألة كذلك، إلا أنه تراجع والسبب عدم تخلصه من الوحي الذي يقدم الله على أنه يتصرف بحرية مطلقة. وفي محاولة لحلّ هذه المعضلة، فقد قصر كوسا الحرية على المشيئة الإلهية، دون أن يعممها، وهذا يعني أن الله واجب الوجود[٧]، وإن كان يخلق بشكل

---

١ – المكان نفسه.

٢ – المرجع نفسه ص٢٤.

٣ – كولينز، مرجع سابق، ص٢٢.

٤ – المرجع نفسه ص٢٣.

٥ – المرجع نفسه، ص٢٤.

٦ – المرجع نفسه، ص٢٥.

٧ – المكان نفسه.

اعتباطي. إلا أن ذلك سيزيد الأمر سوءاً، فلا يمكن فهم هذا الإله الضروري، والواجب الوجود ويتصرف في الوقت نفسه بإرادة حرة، إضافةً إلى أن كوسا يعود ليسقط في الحفرة التي ناضل كي لا يقع فيها، ونعني بذلك النزعة التشبيهية، أي المفاهيم الإنسانية لله، ذلك أن المشيئة الحرة، هي فكرة إنسانية عن الله وليست من ماهيته.

والموقف نفسه سنواجهه عندما يتحدث كوسا عن مفهوم الوجود أو الكون. فبعد موقف، يعتبر موقفاً تقدمياً في حينه، من الله الشامل والمميز للأشياء سواء بالماهية أو بالفعل، يعود دي كوسا ليتحدث عن كون هو "نوع من الشيء الوسط بين الله والأشياء"[١] حتى ليبدو الكون كحد مقابل للحد الأقصى دائماً على نحو أكثر تضاؤلاً. فهل يمكن تفسير الكون في هذه الحالة على أنه تجل من تجليات الله، ونعود بالتالي إلى نزعة صوفية أو إلى منهج التشبيه اللاهوتي. لاسيما وأن دي كوسا يقترب من لوثر كثيراً عند إقراره بأن وجود الله حقيقة إيمانية وبأنه يتمتع بوجود مستقل. ولا ندري إن كنا نستطيع فهم الاستقلالية على أنها نوع من المفارقة أم أن الوجود من ماهية الله وحده، وهو ما سنحاول معرفته عند مناقشة مسألة المشاركة Participton . إلا أننا هنا وقبل الخروج من هذه المسألة المتعلقة بمعرفة الله ومنهج هذه المعرفة نريد أن نؤكد بأن دي كوسا وبسبب وقوعه تحت ضغط الوحي، يخرج من دائرة الأبستمولوجيا إلى فضاء اللاهوت، ويعود إلى المنهج الذي استخدمه فلاسفة العصور الوسطى، ونعني بذلك، التعريف بالسلب. فتعريف الله بالسلب أكثر ملاءمةً، بالنسبة لـ دي كوسا، من التعريف بالإيجاب [٢]. هذا النوع من التعريف الذي لا يقدم لنا الله كما هو، وإنما الله المؤنسن، الذي يمكن تفسيره بالعلة الغائية، أما المشكلة التي تقسم منظومة دي كوسا، وتفتتها تماماً، فهي تلك المتعلقة بالكمال الإلهي. فبعد أن كان الله حاضراً في الأشياء كماهية وفاعلية، تعود هذه الأخيرة لتنفصل عنه عندما يصل إلى مبدأ المشاركة، فالله عنده يتمتع بوجود مستقل عن وجود الأشياء الأخرى التي تتمتع بوجود غير مستمد من وجوده، فهي إذاً مشاركة له في الوجود. ومسألة المشاركة هذه ستخلق إشكالية منهجية كبرى لديه، فهو يظل متمسكاً بالرياضيات حتى اللحظة التي يصل فيها إلى مسألة المشاركة، لنراه بعد ذلك يعود ليصغي للتجربة التي تقدم لنا أشياء توجد بطريقة متكثرة، زمانية، متناهية[٣]. والغريب أن دي كوسا يفسر هذا التكثّر وهذا التناهي، بردّهما إلى الإمكان، وهو هنا قريب من فلاسفة القرن السابع عشر، إلا أنه يعجز عن تقديم تفسير خاص به لهذا الإمكان كما يرفض في الوقت نفسه التحليلات الفلسفية لها. وينتهي إلى اعتبار الإمكان غير معقول ويلجأ إلى الإيمان الذي يصفه بأنه الوحيد القادر على مساعدتنا لمعرفة الله والمشاركة التي تتصف بها الأشياء المتناهية[٤].

لم يستطع دي كوسا وضع أسس فلسفية لمعرفة الله، بالرغم من محاولته وضع بعض القضايا الرياضية، وبالرغم من كونه كان موشكاً على إلغاء التفرقة بين الله والعالم. وظلت منظومته تحوم في فضاء اللاهوت، وظل الله فيها الحاكم الغائي للكون، ولم يتخل عن المفارقة ولا عن الوحي كمعيار للمعرفة والتفلسف.

ستأتي الخطوة الحاسمة، أو النقلة الأكثر وعياً، والتي ستعتبر الوحي عقبةً أمام المعرفة الحقة لله، وأن الله روح العالم ويسري في أوصاله، من أحد أهم ممثلي فلسفة عصر النهضة، برونو، الذي استمد وحيه من

---

١ - المرجع نفسه، ص٢٦.

٢ - المرجع نفسه، ص٢٧.

٣ - المرجع نفسه ، ص٢٨.

٤ - المرجع نفسه ، ص٢٩.

كوبرنيك، كما يلاحظ راندال[١]، ولان هذه الملاحظة دقيقة، فإن برونو قبل أن يواجه الوحي، كان قد واجه أرسطو والمعرفة الحسية. فإذا كانت الكوبرنيكية ضد منظومة بطليموس على مستوى الحدث والاكتشاف، فإنها على المستوى المعرفي جابهت أرسطو والمعرفة الحسية، والوحي معاً. وبرونو يغتنم الفرصة ليؤسس للاتجاه العقلي، فنظرية كوبرنيك تفسح المجال للشك بالحواس، لاسيما في علاقتها مع المكان والحركة.

لقد قدمت لنا الحواس مفهوم الأفق المتناهي[٢]، أو الأرض المنبسطة، وبناء على هذا المفهوم بَنَت الكتب المقدسة عوالمها، فاعتبرت السماء فوق والأرض تحت وحددت الجهات بعد ذلك. وبرونو يَخلُص إلى أن المفاهيم التي تقدمها لنا الحواس ليست علميةً، وقد ترتب على ذلك نتائج اجتماعية ودينية فظيعة. وما فعلته نظرية كوبرنيك على مستوى المعرفة الحسية، فعلته بالنسبة للفلسفة اليونانية، فقد كشفت هذه النظرية عن أرسطو مسجون خلف قضبان المنطق، بعيد عن الحقيقة والواقع. فليست هناك صورة جوهرية، بل هناك صور كثيرة، كما رأى برونو. وليست كل صورة تنطوي على جوهر، فالصورة متكثّرة أما الجوهر فواحد، إنه الجوهر الكلي الحاضر في جزئيات كثيرة[٣]، وهذا الجوهر هو الباقي، الأزلي المتمتع بالديمومة، أما الأشياء التي ندركها بحواسنا فهي فقط جهات أو مظاهر، أو ظروف لهذا الجوهر الواحد الذي لا تطوله التعديلات ولا التبدّلات. ومشكلة أرسطو أنه لم يستطع فهم الجوهر، ولم يقدم تصوراً علمياً عنه، وكذلك الأمر بالنسبة للتباين والتغيّر. فليس هناك تحول جوهري ولا انقسام أو تجزئة ولأن أرسطو لم يفهم الجوهر فإنه من الطبيعي ألاّ يقدم شيئاً حقيقياً عن الإله. وبالنسبة لـ (برونو) فإن الفهم الصحيح للوجود والماهية مرتبط بمدى فهم واحدية الجوهر وعدم قابليته للانقسام والتجزّؤ، وإدراك الموجود مرتبط بإدراك الوجود وهذا ما لم يفعله أرسطو[٤].

إن المسألة الأكثر أهميةً في نسق برونو الفلسفي هي هذا الموقف من الجوهر، فالثنائية تظل مُحرِجَةً وعصيةً على التفسير كما حدث مع الديكارتية. وقد رفض برونو ما ذهبت إليه الفلسفة الطبيعية بقبولها بالصورة والمادة (الامتداد). فهذان ليسا جوهرين متمايزين بل هما مظهران للجوهر الواحد، ويمتد جذرهما في الجوهر الكلي للإله الذي لا يتميز عنه إلا منطقياً[٥]، ويسميهما برونو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة. وعندما يتحدث برونو عن الإله فإنه يتحدث عن العالم، فهذا الجوهر الإلهي هو الرحم المادي لكل الأشياء ذات الجهة (الامتداد) والروح اللاصورية أو التدبير النشط (الروح)[٦]،فالله مادة وصورة، ذات وروح، عقل وفعل. لقد حطم برونو بنظريته عن الجوهر مبدأ الثنائية وتالياً مبدأ المفارقة والسمو. ونفهم الآن لماذا اتخذت الكنيسة قرارها بموت برونو دون أن يسمح لنقطة دم واحدة أن تسيل من جسده. وهي قد فعلت ذلك ولم يبق من جثته إلا الرماد.

يقف برونو مع النور الطبيعي للعقل ضد النور المتعالي على الطبيعة، ويعتبر الوحي هذياناً وضد التعقل، وأنه لمعرفة الله لا داعي للإيمان كما فعل كوسا وكالفن، ولن تفيد في شيء شهادات الكتاب المقدس.

---

١ – راندال، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ص٣٢٨.

٢ – كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ص٤٦.

٣ – المرجع نفسه، ص٤٨.

٤ – المكان نفسه.

٥ – المرجع نفسه، ص٤٩.

٦ – المكان نفسه.

لقد كان من الطبيعي أن يقوده مذهبه هذا في واحدية الجوهر Monism of Sabatans إلى إنكار الوحي، ومن الطبيعي أن يصل برونو إلى التفرقة بين الفلسفة والوحي، باعتبار أن الأولى تقوم على الحقائق أما الوحي فيقوم على أنواعٍ غريبة من المعرفة. وبتخليص الفلسفة من الوحي استطاع تحويلها إلى فلسفة للطبيعة، وبسبب رفض التعالي، عُدَّت الطبيعة كجوهر إلهي فريد وفُرِغ الوحي من مضمونه واعتبر نوعاً من المستحيل[١]. أما افتراض جواهر متكثرة وخالق متعال حر، فهما أمران يثبت نظام الطبيعة وقدرتنا على المعرفة (العقل) أنهما ضرب من الخيال. فالله هو الطبيعة وتجليه محصور بها ومن خلالها، أي بأعراضها ومظاهرها فقط.

١- المرجع نفسه، ص٤٤ .

سبينوزا والنقد المنهجي للنص اللاهوتي

أولاً – النقد التاريخي (خصوصاً مسألة السياق)

ثانياً – النقد الفيلولوجي

ثالثاً – النقد البنيوي (نسبة إلى البنية)

أولاً– النقد التاريخي: (خصوصاً مسألة السياق)

ربما كانت محاولة (اوريال كوستا) في تقديم تفسير تاريخي للكتاب المقدس، والتي انتهت هي وصاحبها، كما رأينا، نهايةً فظيعةً تحت أقدام (المؤمنين) وحماة اللاهوت والله، من المرجعيات المهمة والتي ستؤسس لما سيُقدم عليه سبينوزا فيما بعد، أي النقد التاريخي للكتاب المقدس. وبالمقابل، فإن تقليلاً من دور الاتجاه التحذيري الذي نرى أنه مثل اتجاهاً حداثوياً في هولندا (الرأسمالية) آنذاك، ودعوات أتباع هذا الاتجاه، مثل ضرورة البحث الحر وتمثلهم لارتيابية لاهوتية واتباعهم البحث الطبيعي وإعلائهم من شأن الزمني حيال اللاهوتي، يبدو إطاحةً بعاملٍ آخر يتمتع بأهمية كبرى من أجل فهم النقد التاريخي المذكور. وإذا أضفنا إلى ما تقدم مطالبة المحفليين، الذين انتمى إليهم سبينوزا، كما أسلفنا، برفع وصاية رجال اللاهوت عن اللاهوت وإنهاء وساطتهم بين المؤمن وربه، وما نتج عن ذلك من تكفير لهم، جعل بعضهم يدفع حياته ثمناً لتلك المواقف والرؤى، فإننا نكون قد أحطنا بمجموعة من المؤثرات التي كانت قد غدت أشبه (بنار تحت الرماد)، والتي كان لابد تالياً أن تفضي إلى القيام بالنقد التاريخي للاهوت عموماً وللنص اللاهوتي خصوصاً[*].

إذا كانت كل تلك العوامل التي أتينا عليها قد دفعت باتجاه النقد المذكور، فإن ثمّة عاملاً ذا أهمية قصوى، وعلى درجة من الخصوصية والتعقيد، نعتقد أنه يأتي مندمجاً بكل تلك العوامل، صريحاً تارة وخفياً تارة أخرى، كان قد ألقى بثقله على كاهل سبينوزا، وكلّ تلك الاتجاهات التي سعت إلى التقليل من دور اللاهوت في الحياة العامة والخاصة، وهو عامل غالباً ما ساعد على تمييع الحقائق، معمّماً الجهل بالدرجة الأولى. وهذا العامل هو المتمثل بما عُرِفَ ويُعرَفَ (بالتأويل) تأويل النص اللاهوتي، الذي سمح للاهوتيين، كما يرى سبينوزا، "باستخلاص بدعهم الخاصة، وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلها قسراً، وتبرير هذه البدع والأحكام بالسلطة الإلهية، وهم لا يكونون أقل حرصاً وأكثر جرأة في أي موضع آخر، بقدر ما يكونون في تفسير الكتاب، أي تفسير فكر الروح القدس. والأمر الوحيد الذي يخشونه بعملهم هذا ليس الخوف من أن ينسبوا إلى الروح القدس عقيدة باطلة أو أن يحيدوا عن طريق الخلاص، بل أن يقنعهم الآخرون بخطئهم وأن يروا أعداءَهم وقد قضوا على سلطتهم، وأن يكونوا موضع احتقار الآخرين)[1]. وحيال هذا الأمر، أي إمكانات التأويل التي ينطوي عليها الكتاب المقدس، فإن المهمة الأبستمولوجية للنقد التاريخي تتحدد بالكشف عن الأسباب التي تجعل (كتاباً مقدساً) يطرح نفسه نصاً مفارقاً، متعالياً على التاريخ، قابلاً بهذا الشكل المذهل لعدد كبير من التأويلات التي، ومهما اختلفت وتباينت في اتجاهاتها وآرائها ومذاهبها، فإنها تظل تجد فيه فضاء لها جميعاً. وأكثر من ذلك، فإن على هذا النقد أن يجيب عن سؤال من نوع: لماذا، والكتاب مقدس، يتمتع بكل هذه القابلية للانصياع

---

*– يذكر الدكتور حسن حنفي في المقدّمة التي يصدِّر بها ترجمته لكتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة » في هامش الصفحةالتاسعة عشرة أن المحاولات النقدية الأولى (للنص الديني) بدأت منذ النشأة الأولى للمسيحية وأنها استمرت خلال العصور الوسطى، إلا أنه يشير إلى أن حديثاً جديّاً عن النقد التاريخي للنص الديني، لم يبدأ إلا مع حلول القرن السابع عشر على يدي ريتشارد سيمون وجاك اوستريك وذلك بعد نشر الكتب المقدّسة بلغات عدة على عواميد متقابلة حتى يمكن مقارنة النصوص بعضها مع بعض. ويؤكد الدكتور حنفي أن أعمال ريتشارد سيمون تعدّ فاتحة النقد الحديث، ومن هذه الأعمال: التاريخ النقدي لنصوص العهد القديم، والتاريخ النقدي لترجمات العهد القديم. التاريخ النقدي لنصوص العهد الجديد وترجماته. وقد استمر هذا النقد عند سبينوزا، وتابع سيرته في القرن الثامن عشر ليزدهر في القرن التاسع عشر تحت تأثير الهيغلية التي روَّج لها رينان.

1 – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسية، ت: حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤، ط٣، ص٢٤١.

لتطلّعات البشر، متلقفيه، ورغباتهم حيث ينسجم مع ما يُطلق عليه العاملون في حقول الابستمولوجيا "بالوهم المركزي البشري"[1] المتمثل بالنزعة التشبيهية Anthropomorphism [*] أو الأنسنة بمعنى أدق. هذه النزعة التي شاركت، ومعها عوامل أخرى، في إنتاج ما عُرِفَ بالتفسير الغائي للطبيعة أو الله، وهو ما سنأتي عليه بشكل أوسع في مكان آخر من هذا العمل. فالأنسنة تلك هي التي سمحت لكل من يقيم اتصالاً مع النص المقدس، بأن يعتبره نصه هو وأن يجد فيه تالياً حقيقته هو، حيث نغدو أمام حقائق تتضارب مع بعضها، إلا أنها حقائق، وتكذِّب بعضها وتقاتل ضد بعضها، وبالرغم مِنْ ذلك فإنها تظل حقائق لدى من اعتقدوها كذلك، لاسيما أن أولئك الذين استنتجوا حقائقهم من خلال عملية التأويل تلك، كانوا قد ربطوا بين ضلالاتهم وبين ما يبدو "أسراراً عميقة تخبئها الكتب المقدسة وأخذوا يستنفدون قواهم في التكهّن بها، متجاهلين المفيد في سبيل الممتنع ويعزون إلى الروح القدس كل ما يبتدعونه في هذيانهم هذا، ويحاولون الدفاع عنه بكل ما أوتوا من قوة وحماس"[2]. وإذا كان الحال كذلك، فإن على النقد التاريخي أن يقول الكلمة الفصل، فعليه وهو يكشف عن تاريخية النص أن يكشف عن ضلالات البشر وهذيانهم ومقاصد اللاهوتيين التي فعلت في النص محققةً به ومن خلاله مآربها الاجتماعية والسياسية.

إن ما قلناه ونقوله عن دوافع ومهمات النقد ذاك، يعلنه سبينوزا صراحةً بقوله: "لكي نُخرج أنفسنا من هذه المتاهة (أي متاهة التأويل)، ونحرر أفكارنا من أحكام اللاهوتيين المسبَّقة، وحتى لا نؤمن في غفلة منا ببدع من وضع البشر وكأنها تعاليم إلهية، يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه لتفسير الكتاب"[3]. وأما هذا المنهج فهو منهج البحث الطبيعي الذي كان آخذاً بالتسرب إلى كل أشكال وأنواع البحوث العلمية إبان العصر الذي عاش فيه سبينوزا، إضافة إلى أنه المنهج الذي تمّ تبينه من قبل مجموعات باحثة في اللاهوت وتعدّ مجموعات هرطقية ومن ضمنها جماعة التحذيريين. وقد مثّل هذا المنهج بالنسبة لسبينوزا المنهج الأكثر قدرةً على تحقيق غايات النقد التاريخي، فهو كما يصفه سبينوزا "لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه، فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة، وجمع المعطيات اليقينية، ثم الانتهاء منها إلى تعريفات الأشياء الطبيعية، فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة، وبعد الحصول عليها، أي على معطيات ومبادئ يقينية، يمكننا أن ننتهي من ذلك إلى استنتاج مشروع لفكر مؤلفي الكتاب"[4] وتالياً، فإن الاستقراء سيبرز على المستوى الإجرائي من البحث، منهجاً تفرضه ضرورات ابستمولوجية تتعلق بطبيعة البحث التاريخي في الكتاب المقدس من جهة، وبطبيعة الكتاب (موضوع البحث) من جهة أخرى. فالسياق النصي، يفترض هذا المنهج، ذلك

---

[1] – مونو، جاك، المصادفة والضرورة، ت: عصام المياس، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨، ص٥٣.

[*] مارست هذه النزعة دوراً مهماً في تاريخ العلاقة بين النص الديني والمتلقي، وقبل ذلك بين الإنسان والطبيعة. وقد عَرف التاريخ اليهودي فرقة دعيت بالمشبِّهة وهم الذين حبروا التوراة، واثبتوا عدداً كبيراً من الصفات الإنسانية لله. فقالوا إن له وجهاً ويدين وعينين وجسماً يختلف عن الاجسام وقد رأى ابن ميمون أن ظهور التشبيه بين اليهود كان بين فئة من القرّائين الذين تمسكوا بحرفية النصوص التوراتية التي تُوهم بتصورات جسمانية له فوقعوا في التشبيه. "من الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، عبد المنعم الحفني، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠، ص٢٢٠ ».

[2] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٤٢.

[3] – المكان نفسه.

[4] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٤٢.

أن الكتاب، كما يرى سبينوزا " يتناول في كثير من الأحيان موضوعات لا يمكن استنباطها من المبادئ التي نعرفها بالنور الفطري، وهي قصص تحتوي أساساً على معجزات وروايات تقصّ وقائع غير مألوفة في الطبيعة، وتلائم أفهام الرواة الذين قاموا بتدوينها وأحكامهم"[١]. إلا أن ذلك لا يعني أن سبينوزا يستبعد الاستنباط نهائياً، فإذا كان الاستقراء هو المنهج المستخدم على مستوى معرفة الكتاب معرفةً تاريخية توثيقية، فإن الاستنباط هو المنهج الذي لا بدّ منه على مستوى النتائج، فهو وحده القادر على الوصول إلى المعرفة الواضحة، التي لا تتحقق إلا من خلال "النور الفطري أو النور الطبيعي ذلك أن طبيعة هذا النور وصفته المميزة تنحصر في استنباطه الأشياء الغامضة واستخلاصه إياها بوصفها نتيجةً مشروعةً من الأشياء المعروفة أو الأشياء المعطاة على أنها معروفة"[٢]. ويكتمل التحديد السبينوزي لطبيعة البحث، وموضوعه ومنهجه، بتحديد الهدف من وراء كل تلك العملية، وهو هنا يتمثل بالعثور على المؤلف أو المؤلفين الذين وقفوا وراء إنجاز النص، "فعندما نقرأ كتاباً يتضمن أموراً لا يمكن تصديقها ولا يمكن إدراكها، أو عندما نقرأ كتاباً بألفاظ غاية في الغموض، فمن العبث أن نبحث عن معناه دون أن نعرف مؤلفه وزمن الكتابة ومناسبتها"[٣]. فالمؤلف هو الدليل على تاريخية النص، وبالكشف عنه نستطيع فك (طلاسم) النص، والتعرّف على مستوياته والتدخلات التي أُخضع أو خَضع لها. فالنص هو مؤلفه بمعنى من المعاني، وهو (أي النص) لابد أن يبرز ملامح ذلك المؤلف، أو شيئاً عن سيرته وشخصيته وكذلك دوافعه وقدراته الحسية والعقلية وميوله وعواطفه، وربما ضمَّن المؤلف نصه، وإن بشكل غير مباشر، مذهبه في الأخلاق والسياسة، ونوع العلاقة التي ربطته بالمجموعات البشرية التي عاش معها وكتب عنها أولها. والجدير ذكره أن سبينوزا ربما كان ممن أسسوا لما سيدعوه علم التاريخ المعاصر (بالنقد الباطني السلبي)[٤] عندما يتعلق الأمر، على مستوى البحث التاريخي، بمعرفة مؤلف وثيقة مجهولة المؤلف والعصر الذي كُتبت فيه، ذلك أن سبينوزا يفرد قاعدة من قواعد الفحص التاريخي للكتاب، تتعلق بالمؤلف حصراً، وهي تلك التي ترى أن على الفحص التاريخي أن يربط "كتب الأنبياء التوراتيين بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة، أي سيرة المؤلف، وأخلاقه والغاية التي كان يرمي إليها. ومَنْ هو، وفي أي مناسبة كتب كتابه، وفي أي وقت ولمن وبأية لغة. كما يجب أن يقدم الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حده: كيف جُمع أولاً، وما الأيدي التي تناولته وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص. ومَنْ الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس، وأخيراً كيف جُمعت الكتب المقننة في مجموعة واحدة"[٥]. ولعلنا من خلال هذه القاعدة نتلمس افتراضاً مُضمراً، على البحث التاريخي المعمق أن يبرهن عليه، كان قد لوحظ في سياق دراسة علاقة الوحي بالتاريخ. وهو: إذا ما تحقق كشف تاريخي ما عن مؤلف أو مؤلفي نصوص الكتاب المقدس، فإن ذلك سيعني بأن تاريخاً ما كان قد حُوِّل، لضرورات وظروف وأهداف معينة، إلى وحي. حيث يغدو، كما يرى أحد الباحثين، "الوحي تاريخاً والتاريخ وحياً"[٦]. والجدير ذكره أن مثل هذه المسألة سنواجهها في سياق بحثنا عند تناولنا للوحي

---

[١] – المصدر نفسه، ص٢٤٣.

[٢] – المصدر نفسه، ص٢٥٨.

[٣]– المصدر نفسه، ص٢٥٥.

[٤]– عثمان، حسن، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠، ص١١٨.

[٥]– سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٤٤.

[٦] – تيزيني، طيب، من يهوه إلى الله، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٥، ص٨١.

والمشكلات المعرفية المحيطة به وبمن ادّعاه. وبالعودة إلى قاعدة المؤلف التي يصوغها سبينوزا على النحو الذي ذكرنا، سنجد بأن هذه القاعدة قد لا تؤسس للغاية المنشودة منها، إلا في ضوء قاعدة أخرى، تأتي كشرط لها، وهي قاعدة السياق، أي القاعدة المتعلقة بموضوع البحث الذي سيُطبَّق عليه منهج الاستقراء حيث سيغدو الالتزام بالسياق أمراً لا محيد عنه، إذا كان على البحث أن يصل إلى الحقيقة فعلاً. والقاعدة، كما يوردها سبينوزا، تنص على "أننا يجب أن نستمد معرفتنا بمحتوى الكتاب كله تقريباً، من الكتاب نفسه، كما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة ذاتها"[١]. ونستطيع من خلال هذه القاعدة أن نتأكد بأن المطلب السبينوزي ينحصر في معرفة الحقيقة كما هي، وبأن السياق وحده هو الذي سيقودنا إلى ذلك. كما أن تأكيد سبينوزا على ضرورة أن نستمد تعريفات الأشياء التي يتحدث عنها الكتاب من خلال روايات الكتاب وحدها[٢] يعني بالدرجة الأولى أننا إذ نفعل ذلك فإننا نمارس بحثاً علمياً حيال النص ولا نمارس تأويلاً له. وفي الاتجاه نفسه، فإن تأكيداً سبينوزياً يأتي ليرسم حدوداً فاصلة بين الانطباع الشخصي الذي يمكن أن يحل محل الحقيقة وبين الحقيقة نفسها التي تقبع في أعماق النص والتي على الفحص التاريخي وحده أن يكشف عنها، عندما يعلن سبينوزا أن "القاعدة العامة لتفسير الكتاب هي ألا ننسب إليه أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنه قال بها"[٣]. فبهذا الشكل وحده يغدو من المتعذّر تحميل النص ما لا يحتمل، أو جعله يقول غير ما يقوله، ولا يبقى من النص إلا حقيقته ويكف عن أن يكون (حمَّال أوجه)، هذه الحقيقة التي ستظل غائبة مادام المؤلف مفقوداً. وينبّه سبينوزا إلى أن صعوبات كبرى تفرض نفسها، في هذا المجال، على المنهج التاريخي إلى الحد الذي تهدد فيه تلك الصعوبات البحث برمّته، وهذه الصعوبات بحسب سبينوزا تأتي من أن هذا المنهج يتطلب "المعرفة التاريخية للظروف الخاصّة لكل سفر من أسفار الكتاب، وهي معرفة لا تتوافر لدينا في معظم الأحيان. والواقع أننا نجهل تماماً مؤلفي كثير من هذه الأسفار، أو نجهل الأشخاص الذين كتبوها أو نشك بهم. ومن ناحية أخرى، لا ندري في أية مناسبة وفي أي زمان كُتبت هذه الأسفار التي نجهل مؤلفيها الحقيقيين، ولا نعلم في أيدي مَنْ وقعت وممن جاءت المخطوطات الأصلية التي وجد لها عدد من النسخ المتباينة، ولا نعلم أخيراً إن كانت هناك نسخ كثيرة أخرى في مخطوطات من مصدر آخر"[٤]. وقد أصبح معروفاً الآن لدى المشتغلين في العلوم التاريخية، أن الرواية تتعدد بتعدد الرواة، وأن الواقعة التاريخية، هي على درجة من التعقيد والتشابك بما لا يسمح بروايتها بالدقة نفسها من قبل رواة مختلفين، بل وحتى من قبل أولئك الذين شهدوا الواقعة في المكان نفسه والزمان نفسه. والأمر أكثر تعقيداً في حالة التاريخ اليهودي، فالدراسات النقدية المعاصرة تطلق على اليهود اسم "أهل اللفائف"[٥] وفقاً لطريقتهم التي اتبعوها في حفظ نصوص الكتاب المقدس قبل أن تُجمع في كتاب واحد، وهو ما سيدفع باتجاه مزيد من التعثر في البحث، وهذا ما يحتمل أن يكون سبينوزا قد عرفه وأحاط به، ما جعله يؤكد على سياق النص باعتباره ما سيرشد إلى المؤلف. وتالياً فإنه إذا كان علينا أن نبدأ معه بفحص الأسفار

---

١ – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٤٣.

٢ – المصدر نفسه، ص٢٤٤.

٣ – المكان نفسه.

٤ – المصدر نفسه، ص٢٥٥.

٥ – مايلز، جاك، سيرة الله، ت: ثائر ديب، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٠، ص٣٠.

(المقدسة) كما وردت في (الكتاب) فإننا نبدأ ذلك منطلقين من إطار عام للبحث يمكن أن نصوغه بالعبارة التالية (من السياق إلى المؤلف).

تطرح أسفار الكتاب المقدس نفسها باعتبارها تسجيلاً للوحي الذي تلقاه كل نبي عن ربه، وقد اتخذ ذلك الوحي أشكالاً متعددة فجاء على هيئة حكم ومواعظ أحياناً، وأحياناً أخرى على هيئة روايات تُروى للنبي كاشفةً له سبل هداية شعبه ومهامه الملقاة على عاتقه وحقوقه وواجباته تجاه ذلك الشعب. والأسفار بما هي كذلك فإنها كلام الله، ومنعاً لأي خلط بين وحي نبي وآخر، فقد حَمَّل (الكتاب المقدس) كل سفر اسم النبي الذي اتخذته أحداث السفر ومعجزاته بطلاً لها. ويكون اسم النبي الذي يحمله هذا السفر أو ذاك دليلاً على أن هذا النبي هو المؤلف الحقيقي له. وهكذا فالسفر الذي يحمل اسم النبي يشوع يكون السفر الذي ألفه يشوع وكذلك الأمر في بقية الأسفار. إلا أن موسى، النبي الأكثر بروزاً في التاريخ اليهودي، ينفرد بكونه صاحب الأسفار الخمسة المعتبرة أسفاراً موسوية، أي من التكوين إلى التثنية، بالرغم من أن أحدها لم يحمل اسمه أبداً. ويعتبر سبينوزا أن مثل هذا التعاطي مع أسفار الكتاب هو أول حكم مسبَّق قام به مَنْ دوّنوا الكتب المقدسة، فالفريسيون (*) أيّدوا الرأي القائل إن موسى هو مؤلف الأسفار الخمسة الأولى "وعدّوا من يظن خلاف ذلك من المارقين"[١].

وللتأكيد على أن نسبة الأسفار تلك إلى مؤلفيها ترجع إلى حكم مسبق ولا تمتّ إلى الحقيقة بصلة فإن سبينوزا يعود للسياق، ليكتشف بعد الفحص والتدقيق، أن ثمّة مشكلة رئيسة تعاني منها أسفار الكتاب كلها ستؤكد وجهة نظره المذكورة. وهذه المشكلة هي المتعلقة (بالزمن). فمن ناحية أولى تعاني الروايات الواردة في تلك الأسفار من خلط مثير في أزمنة حدوثها، سواء تعلق الأمر بأحداث روايات السفر نفسه أو تعلق بزمن الرواية نفسها عندما يتم تناولها في سفرين منفصلين. أما الناحية الثانية فهي المتعلقة بزمن الخطاب أو زمن القَص، وهو الزمن الذي يتحرك فيه الراوي وهو يقص الأحداث. ففي حالة زمن الروايات سنجد مع سبينوزا، أن التضارب والخلط فيه يصل إلى الحد الذي يجعل من تلك الروايات نوعاً من الهذيان، وبهذا الصدد يقدّم سبينوزا قصة يهوذا وثامار، الواردة في سفر التكوين، مثالا على هذا الخلط. ومن المناسب أن نشير هنا إلى أن الإحالات التي يوردها سبينوزا حول الآيات التي تروي القصة المذكورة، وكذلك الإحالات المتعلّقة بقصص الكتاب الأخرى تدلّل على أنه، أي سبينوزا، كان قد استند إلى النسخة العبرية الرسمية للكتاب المقدّس، وما يؤكّد هذا الزعم أن الإحالات السبينوزية تلك تتطابق مع النسخة العربية المترجمة عن اللغة الأصلية (العبرية) كما هو وارد في بدايتها. فسبينوزا يشير إلى أن قصة يهوذا وثامار تبدأ مع الآية السادسة من الإصحاح الثامن والثلاثين من سفر التكوين[٢]، وهو ما نجده نفسه في النسخة العربية التي بين أيدينا[٣]. وبالعودة إلى القصة والزمن الذي جرت الأحداث فيه نجد رجلاً، أي يهوذا، يتزوج من ابنة شوع الكنعاني لينجب منها على التوالي ثلاثة أولاد ذكور، هم

---

* الفريسيون "Pharisiens" فرقة يهودية، كان معظم أتباعها من العلمانيين، وترجع سلطتهم إلى معرفتهم بالكتاب المقدّس. أصروا على تطبيق أحكام الشريعة، واعتقدوا بخلود النفس وبعث الأجساد، وفضلوا الأحكام الخارجية على التقوى الباطنية، ورفضوا الاعتراف بالمسيح وبرسالته الروحية.

١- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٦٦.

٢- المصدر نفسه، ص٢٨٦.

٣- الكتاب المقدّس، النسخة العربية، ١٩٧٢، التكوين (٣٨، ٦).

عير وأونان وشيلة[١]، وعندما يصل عير الولد الأكبر إلى سنّ الزواج يتزوج من ثامار ويموت دون أن ينجب منها، فيتزوجها أونان الأخ الأصغر الذي يموت بدوره دون أن ينجب منها أيضاً، ثم يكبر الولد الثالث، أي شيلة، ويغدو في سن الزواج وثامار لا تزال أرملة، وعند ذلك تقوم هذه بالتنكّر وتعاشر يهوذا، حماها، دون أن يعلم هذا الأخير مَنْ تكون، وتنجب منه توأمين. وكل تلك الأحداث تجري في زمن لا يتجاوز الاثنين وعشرين عاماً، وهو الزمن الفاصل بين (نزوح يوسف إلى مصر وذهاب يعقوب مع أسرته إلى البلد نفسه)[٢]، كما يعلق سبينوزا، الذي يرى أن سبب هذا الاختلاط والتداخل الحاصل في هذه الرواية مردّه إلى المؤرخ الذي نقل الرواية دون أن يكلِّف نفسه عناء البحث أو التدقيق في أزمنتها[٣]. وبسبب طريقة المؤرخ الاعتباطية فإن الخلط والتضارب ينسحبان على كل قصة يوسف ويعقوب، حيث يتزوج يعقوب من ليئة وهو في سن الرابعة والثمانين[٤]. والواقع أن يعقوب في هذا السنّ لن يتزوج ليئة فحسب، بل إنه سيتزوج من راحيل، الأخت الصغرى، بعد أسبوع من زواجه بليئة، وراحيل كما هو واضح في التكوين كانت حبّه الحقيقي، وهي التي من أجلها خدم يعقوب عند لابان، أبي راحيل، سبع سنين، بمثابة مهر للزواج بها، إلاّ أن لابان يرفض تزويج راحيل قبل أختها الكبرى ليئة وفقاً للتقاليد القاضية بتزويج البنت الكبرى قبل الصغرى، إضافةً إلى أن يعقوب سوف يضطر إلى الخدمة سبع سنين أخرى من أجل راحيل أيضاً، وهو الشرط الذي وضعه لابان مجدداً، وعلينا أن نشير إلى أنه إذا كانت ليئة وراحيل الأختان زوجتين شرعيتين ليعقوب فإن هذا الأخير سينجب إضافةً إلى أولاده الشرعيين أولاداً من امرأتين أخريين هما جاريتا كل من ليئة وراحيل، وذلك بناءً على رغبة هاتين الأخيرتين[٥]. وبالطريقة نفسها يتحدّث الكتاب عن اغتصاب شكيم وهو رجل بالغ لدينة وعمرها سبع سنوات، أما شمعون ولاوي، اللذان ينتقمان لما حدث لأختهما[٦] فيبيدان مدينة عن بكرة أبيها وهما حدثان، الأول في الثانية عشرة من العمر والآخر في الحادية عشرة[٧]. ويستمر النص على المنوال نفسه، حيث لا انسجام منطقياً بين أحداث الرواية والزمن الذي تدور فيه تلك الأحداث. ما يؤكد على أن سبب كل هذه التناقضات في نص الرواية لا يمكن رده إلى الإعجاز الذي تدّعيه نصوص الكتاب، وإنما إلى أولئك الذين تدخلوا في الكتاب وصاغوه وشكَّلوه من نصوص مختلفة غير متفقة، بالرغم من أنه كان يمكن تلافي كل ذلك لو أنهم فعلوا ما فعلوه بطريقة أكثر تروياً كما يرى سبينوزا[٨]، ولاسيما أن الجمع الاعتباطي لعناصر الرواية وأحداثها سيؤدي إلى ارتكاب أخطاء فادحة. من ذلك ما يكتشفه سبينوزا فيما يتعلق بقصة سليمان الذي يقول عنه الكتاب إنه كان قد بنى المعبد بعد الخروج من مصر بأربعمئة وثمانين عاماً، وعندما يقوم سبينوزا بحساب السنين الفاصلة بين الخروج من مصر وبناء

١- الكتاب المقدّس، التكوين (٣٨، ١-٥).

٢ - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٨٦.

٣ - المكان نفسه.

٤- المصدر نفسه، ص٢٨٧.

٥- الكتاب المقدّس، التكوين ٢٩-٣٠.

٦- الكتاب المقدّس، التكوين٣٤.

٧- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٨٨.

٨ - المصدر نفسه، ص٢٨٨.

المعبد يظهر لديه أن عدد السنين يجب أن يكون أكثر من ذلك بكثير[١]، وهو ما يشكك في بناء المعبد أصلاً وفي الشخص الذي بناه. وانطلاقاً من هذه التصدعات الخطيرة التي تلحق بأزمنة الرواية فإن النص برمّته يغدو مهدداً بصحته وواقعيته، فالفعل التاريخي في النص والذي راكم مجموعات من الحوادث وضيّع أزمنتها، يكون قد بدد أية إمكانية لمعرفة الزمن الحقيقي الذي أنجز فيه ذلك النص، وسيترك المسألة خاضعةً للافتراض والتخمين بحسب سبينوزا، هذا عدا عن أن هذه الطبيعة التي يكتسبها النص بسبب من تلك التناقضات ستفتح الباب على مصراعيه أمام تأويلات وتفسيرات لا تنتهي. ويصل سبينوزا، بعد انتهائه من فحص الحوادث والسنوات الفاصلة بين الخروج من مصر وبناء سليمان للمعبد، إلى أننا "لا نستطيع أن نقيم حساباً زمنياً مضبوطاً للسنوات معتمدين في ذلك على الروايات نفسها، وأن دراستها لا تؤدي بنا إلى التسليم بصحة واحدة منها، بل وضع افتراضات مختلفة"[٢].

وتتعقد المسألة أكثر عندما يتناول سفران أو أكثر، الرواية نفسها، حيث نجد، وهو أمر غاية في الطرافة، أن كل سفر يغدو تكذيباً للسفر الآخر، كما يغدو متعذراً معرفة أي سفر هو الصادق فعلاً في تناوله للرواية. ففي الوقت الذي يتحدث فيه سفر أخبار ملوك إسرائيل بأن يورام بن أحآب بدأ حكمه في السنة الثانية من حكم يورام بن بوشافاط، نجد سفر أخبار ملوك يهوذا لا يغيّر في السنين فحسب، بل ويقلب المسألة رأساً على عقب عندما يقرر أن الأخير أي يورام بن بوشافاط بدأ حكمه في السنة الخامسة من حكم يورام بن أحآب[٣]، ما يدفع إلى التساؤل عن سبب وجود الرواية نفسها في سفرين مختلفين أصلاً، ثم رواية مَنْ هي الأصدق، ولا يُستبعد أن التساؤل أخيراً عن كون الرواية قد حدثت بالفعل أم أنها تأليف صاغته غايات ومقاصد مَنْ ألّفها؟! إلا أننا ومن كل ذلك نهتم بالمسألة التي تعنينا هنا والتي يلاحقها سبينوزا، وهي أن روايات سفري ملوك إسرائيل وملوك يهوذا هي كباقي روايات الأسفار الأخرى تعود إلى مؤلفين متعددين، ثم إنها جمعت دون ترتيب أو فحص دقيق، ما يسمح بالقول إن من أرّخ في السفر الأول لم يطّلع على أعمال المؤرخين في السفر الثاني، وربما كانت هذه ميزة كل أسفار الكتاب، وميزة مؤلفيه الأساسية في أنهم أرّخوا كما أرادوا وكما وصلت إليهم المعلومات والروايات دون محاولة التأكد من صدق هذه الروايات واختلاطها فيما بينها، أو على أقل تقدير التوفيق فيما بينها من حيث ترتيب الحوادث والأزمنة.

على مستوى آخر، يفصح السياق عن خلل في أزمنة الروايات، ولكن هذه المرة في زمن الخطاب، أو زمن القَص كما ذكرنا. وينوه سبينوزا إلى أن شخصيةً ذات تأثير كبير في التاريخ اليهودي كانت قد تنبهت إلى هذه المشكلة، وصاحب هذه الشخصية هو (ابن عزرا) الذي يصفه سبينوزا بأنه "رجلٌ ذو فكر حر إلى حد ما"[٤]، وبأنه كان قد تنبه إلى مشكلة (صيغة الخطاب) أو القَص في النص العبراني، ما جعله يشك في أن يكون موسى قد كتب سفر التثنية! وقد لجأ ابن عزرا ذاك إلى سياق النص لتأكيد وجهة نظره، فقد رأى الرجل بأن من كتب سفر التثنية لابد أن يكون قد عبر نهر الأردن. ومن المستحيل أن يكون موسى كاتب ذلك السفر لأنه لم يعبر نهر الأردن، أما الأمر الثاني الذي اكتشفه ابن عزرا والذي أكّد له أن موسى لم يكتب سفر التثنية

---

١ – المصدر نفسه، ص٢٩٤.

٢– المصدر نفسه، ص٢٩٦.

٣– المصدر نفسه، ص٢٩٦.

٤ – المكان نفسه.

فهو أن سفر موسى كان قد نقش بشكل واضح على حافة مذبح واحد، ما يعني أن سفر موسى كان اقل حجماً من الأسفار الخمسة المنسوبة إليه[1]، إضافةً إلى ذلك فإن ابن عزرا كان قد التقط عبارة في سفر التثنية نبهته، بسبب الزمن الذي صيغت فيه، إلى ما ذهب إليه، فالعبارة تقول "كتب موسى هذه التوراة وسلّمها لكهنة بني لاوي حاملي تابوت عهد الربّ ولجميع شيوخ إسرائيل"[2] ومن غير المعقول أن يكون موسى قد كتب السفر المذكور، وأن يكتب عن نفسه بهذه الطريقة وبصيغة الماضي، ولابد أن قائل تلك العبارة "كاتب آخر يروي أقوال موسى"[3]، كما أن صيغة الماضي في القَص كانت قد استخدمت في سفر التكوين، وهي تدلل أيضاً على أن مؤرخاً عاش بعد موسى بكثير هو الذي كتب ذلك السفر، فهو يتحدّث عن الكنعانيين بصيغة الماضي كما نجد في الإصحاح العاشر من التكوين "وكانت تخوم الكنعانيين من صيدون حينما تجيء نحو جرار إلى غزة وحينما تجيء نحو سدوم وعمورة وأدمة وصبوييم إلى لاشع"[4] في حين أن موسى كان معاصراً لهم، فلا بدّ أن يكون سفر التكوين قد كتب بعد موت موسى وبعد "أن طُرد الكنعانيون من الأراضي التي كانوا يشغلونها"[5]، إضافةً إلى أن الأسفار المسماة موسويةً تغص بأسماء أشياء وأماكن، كانت قد أطلقت عليها بعد موت موسى بكثير، من ذلك أن اختيار جبل موريا ليكون جبل الله كما هو وارد في التكوين[6]، هو اختيار متأخر عن موسى في الزمان، كما يرى سبينوزا، حيث أن الجبل لم يحمل هذا الاسم إلا بعد بناء المعبد، بل إن موسى لم يحدد في نبوءته الجبل الذي سيسمى كذلك، وكان قد ترك المسألة من دون تحديد[7]. وهو أمر كان ابن عزرا قد لاحظه، كما لاحظه سبينوزا فيما بعد. وإجمالاً، فإن ابن عزرا كان قد توصل إلى نتيجة، والفضل فيها للسياق، مفادها أن الكاتب الذي كتب ما أُطلق عليه أسفار موسى "عاش بعد موت موسى بمدة طويلة، فطريقة الحديث عن الأشياء، طريقة مؤلف يروي قصصاً قديمة جداً، ويذكر بعض الآثار التي مازالت باقية من ذلك الزمن البعيد ليجعل كلامه موثوقاً"[8].

يتوقف ابن عزرا عند تلك الملاحظات، وهي ملاحظات مهمة ولا شكّ، إلا أن ما لم يستطع ابن عزرا المضي فيه، استطاع سبينوزا أن يفعله، عندما طوّر نقده التاريخي للنص المقدس، ليتوصل إلى رؤية الكتاب (ككتاب سيرة). فالأسفار الموسوية متورطة في مشكلات تتجاوز ما لاحظه ابن عزرا، فهي تغص بهفوات يمكن تسقّطها بسهولة، لتبدو كشهادة على سيرة موسى وسلوكه ولنكتشف مسألة طريفة جداً وهي أنه إذا كانت تلك الأسفار ليست موسوية فإن من كتبها هو شخص موسوي بامتياز، ذلك أن الكتاب "لا يتحدث عن موسى بضمير الغائب فحسب، وإنما يعطي عنه شهادات عديدة مثل: تحدث الله مع موسى، كان الله مع موسى وجهاً لوجه، وكان موسى رجلاً حليماً جداً أكثر من جميع الناس، موسى رجل الله، لقد مات موسى خادم الله، ولم يقم

---

[١] – المكان نفسه.

[٢]– الكتاب المقدّس، التثنية (٣١، ٩).

[٣] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٦٧.

[٤]– الكتاب المقدّس، التكوين (١٠، ١٩).

[٥] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٦٧.

[٦]– الكتاب المقدّس، التكوين (٢٢، ١٤).

[٧]– سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٦٧.

[٨] – المكان نفسه.

من بعد نبي في إسرائيل كموسى"[1]. فالنص يدل على أن موضوع الكتابة هو رجل ميت، أي موسى، وليس رجلاً يتحدث عن نفسه، ويؤكد سفر التثنية ذلك، فهو يتجاوز حياة موسى ويأخذ بالحديث عن الحياة بعد موته حتى أن مؤلف السفر يكتب حقيقة مهمة، تقطع بكون موسى لم يكتب السفر نفسه، وأن مؤرخاً أراد أن يؤرخ لحياة موسى فقام بعمل سيري، فالمؤلف يكتب عن قبر موسى المجهول فيقول: "فمات هناك موسى عبد الربّ في أرض موآب حسب قول الربّ، ودفنه في الجوار في أرض موآب مقابل بيت فغور ولم يعرف إنسان قبره إلى هذا اليوم"[2]. كما يلاحظ سبينوزا أن هناك أسماء بعض الأماكن المذكورة في سفر التكوين لم تُعرف إلا بعد موت موسى بوقت طويل، كمدينة دان التي لم تعرف بهذا الاسم إلا بعد موت يشوع نفسه، وكذلك فإن القص يمتد إلى أزمنة يفصل بينها وبين موسى وقت طويل كما يحدث عندما يتحدث سفر الخروج عن تناول بني إسرائيل للمن مدة أربعين يوماً حتى وصولهم إلى حدود بلاد كنعان[3]. وكل هذا ينفي أي احتمال في أن يكون موسى مؤلف الأسفار المنسوبة إليه.

ولكن إذا كان موسى لم يكتب الأسفار المشار إليها، فإن ذلك لا يعني أنه لم يكتب أبداً، بل لقد فعل، إلا أن ما كتبه كان أسفاراً أخرى، تم تغييبها من قبل أولئك الذين تدخلوا في النصوص الأصلية، وهم لم يستطيعوا أن يخفوا بشكل تام ما كان موسى قد كتبه، فأشاروا إليها عَمداً أو عن غير قصد في سياق ما كتبوه، وهو ما يتّضح في سفر الخروج، حيث يجد سبينوزا إشارةً صريحة إلى سفر كتبه موسى، بأمر من الربّ [4] عندما يذكر السفر "فقال الربّ لموسى اكتب هذا تذكاراً في الكتاب وضعه في مسامع يشوع فإني سوف أمحو ذكر عماليق من تحت السماء"[5] إلا أن من كتب سفر الخروج، ربما تقصَّد ألا يذكر عنوان السفر الذي يتحدث عن تلك الحروب، وبالتالي استطاع المؤلف أن ينحّي السفر الحقيقي لموسى، وأن يبقي سفر الخروج بإخراجه الجديد وبأحداثه ورواياته، وإلصاقه بموسى. ولكن عنوان سفر موسى الحقيقي لا يبقى سراً، فالسياق نفسه سيكشف عنه ولكن في سفر آخر وهو سفر العدد، والذي أشار إلى سفر "حروب الرب" والذي "يحتوي ولا شكّ على قصة الحرب ضد عماليق، وعلى كل أعمال إقامة المعسكرات التي يشهد مؤلف الأسفار الخمسة في العدد، بأن موسى قد عرضها كتابة"[6]، وهو برأي سبينوزا السفر الحقيقي الذي كتبه موسى.

أما سفر الخروج فيفصح عن سفرٍ آخر هو (سفر العهد) الذي يعدّ سفراً موسوياً فعلاً فهو السفر الذي قرأه موسى أمام الإسرائيليين عندما عقدوا عهداً مع الله[7]. وبالإضافة إلى هذا السفر فإن موسى كان قد كتب سفراً آخر هو سفر (توراة الله) وهو ليس من الأسفار الخمسة، كما يرى سبينوزا، بل كان سفراً "مختلفاً كلية أدخله مؤلف الأسفار الخمسة في المكان الذي ارتآه"[8].

---

[1] – المصدر نفسه، ص٢٦٩.

[2] – الكتاب المقدّس، التثنية (٣٤، ٥-٦).

[3] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٦٩-٢٧٠.

[4] – المصدر نفسه، ص٢٧١.

[5] – الكتاب المقدّس، الخروج (١٧، ١٤).

[6] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٧١.

[7] – المكان نفسه.

[8] – المصدر نفسه، ص٢٧٢.

إن ما أبرزه السياق من تناقضات واختلاطات في أسفار موسى، يعود ليتكرر في بقية الأسفار المنسوبة أيضاً إلى غير مؤلفيها الحقيقيين، ففي سفر يشوع تسود صيغة الماضي على زمن الخطاب، ويعود مفهوم السيرة ليبرز هنا أيضاً، كما أن المحاولة التي قام بها مؤلف (أسفار موسى) قام بها من ألّف سفر يشوع، أي إخفاء النصوص الحقيقية وإحلال نصوص غيرها. ففي السفر المذكور، يشهد المؤلف ليشوع بالشهرة وذيوع الصيت، ويمتد بروايته إلى ما بعد موته مستخدما لغة الماضي، وأكثر من ذلك فإن المؤلف، وهو يتحدّث عن يشوع، يستخدم عبارة (إلى يومنا هذا) ما يدلّ على أن من كتب هذا السفر ليس يشوع وإنما شخص يتحدّث عن أشياء قديمة للغاية[1]. أما السفر الحقيقي الذي كتبه يشوع، برأي سبينوزا فهو السفر الذي يذكره المؤلف الحقيقي لسفر يشوع وهو (سفر المستقيم)[2]، إلا أن هذا السفر غُيب تماماً لأهداف وغايات كمنت لدى مؤلف سفر يشوع. وما قلناه عن أسفار موسى وسفر يشوع ينطبق على بقية أسفار الكتاب، التي ستكشف عن الحقائق نفسها، إذا ما أخضعت بدورها للفحص التاريخي، ما يدفع سبينوزا للتأكيد على: "أن الأسفار كلها تتمتع بخصائص ثلاث هي: وحدة الغرض في جميع الأسفار، وطريقة ربطها فيما بينها، وتأليفها بعد الحوادث المرويّة بقرون عديدة"[3]. كما يذهب سبينوزا للتأكيد على أن المؤلف المشتبه به، كما يعلن السياق عن ذلك، هو ابن عزرا، وهو يعتمد في استنتاجه ذاك على أدلة يقدمها الكتاب نفسه، الذي يشهد بأن المؤلف كان جالساً على موائد الملوك[4] وهو ما ينطبق على ابن عزرا، هذا عوضاً عن الشهادة الواردة في سفر عزرا والتي تشهد لابن عزرا بأنه كان عاكفاً على دراسة الشريعة وعرضها وكان ملماً بها[5]. كل ذلك يعزز لدى سبينوزا إمكانية أن يكون ابن عزرا هو المؤلف، الذي قصد بفعله ذاك أن يؤرّخ للعبرانيين "منذ النشأة الأولى وحتى التدمير الأعظم للمدينة"[6]. ويضاف إلى تلك الأدلة دليل آخر أكثر أهميةً وهو أن أسفار ما بعد سفر الملوك الثاني، تعود لتتناول الروايات نفسها التي تناولتها الأسفار السابقة على السفر المذكور، ما يعني أن ابن عزرا، إذا وافقنا سبينوزا على ما يذهب إليه، كان قد توقف عند سفر الملوك الثاني، وأن مؤلفين آخرين هم مَنْ قام بتدوين الأسفار التالية، ذلك أن التكرار الوارد فيها لا ينصب فقط على مغزى الروايات والأحداث، بل إن التكرار هو تكرار حرفي للقصص في بعض المواقع والإصحاحات، فعلى سبيل المثال تتكرر قصة حزقيا الموجودة في سفر الملوك الذي ألَّفه (عزرا) حرفياً في سفر أخبار الأيام الأول الذي ألفَّه مؤلف آخر مجهول الهوية[7]، وكذلك فإن الإصحاح الأخير من سفر الملوك موجود بالحرف ودون أية تعديلات في سفر إرميا[8].

وبالرغم من كل ذلك، أي بالرغم من هذا التكرار الحرفي للنصوص، فإن سبينوزا يرفض أن يكون من ألَّفَ الأسفار الأخيرة من (العهد القديم) قد أخذ عن عزرا ويذهب للتأكيد على أن المصدر الذي أُخذت عنه تلك الأسفار

---

[1] – المكان نفسه.

[2] – المكان نفسه.

[3] – المصدر نفسه، ص٢٧٥.

[4] – المصدر نفسه، ص٢٧٨.

[5] – المكان نفسه.

[6] – المكان نفسه.

[7] – المصدر نفسه، ص٢٨٣.

[8] – المصدر نفسه، ص٢٨٤.

هو مصدر مختلف تماماً، ما يعني بأنه قد وُجِدَ عدد كبير من النسخ للكتاب المقدس سمح بكل هذا التضارب والتكرار[1]. والمسألة لا تقف عند هذا الحدّ، أي وجود نسخ متعددة من الكتاب المقدّس، بل إنها أكثر تعقيداً مما يظن، إذا علمنا أن كتابات مزيفة ومنحولة كانت قد انتشرت على أنها أسفار العهد القديم كما حدث حين انتشرت كتب "مزيفة لدانيال وعزرا واستير كتبها قوم مغرضون، ينتمون إلى شيعة الصدوقيين"[2]، وهي أسفار رفضها الفريسيون. نتيجة لهذا الواقع، أي وجود عدد كبير من النسخ للكتاب، ووجود نسخ منحوّلة ومزيّفة، كان لا بد من أن يعمل رجال اللاهوت اليهود والأحبار على إقرار الأسفار الواجب ضمَّها إلى الكتاب المقدس، واستبعاد ما يمكن استبعاده. وحتى في هذه الحالة فإن من سيقومون بهذه الخطوة سيُخضِعون الأسفار لنوع من الاختيار يتوافق مع قراءتهم للنص، حيث إنهم عندما سيقومون أخيراً بإصدار الكتاب الذي سيُعتبر الكتاب الرسمي لليهود، فإنهم بذلك سيقومون بدفع قراءتهم تلك إلى النور وإقصاء القراءات الأخرى ودفعها إلى الظل، وبناء على ذلك فإن سبينوزا يرى أن الفريسيين هم الذين قرروا النص الرسمي اليهودي ويدل على ذلك أولاً اختيارهم لسفر دانيال الذي يتحدث في الإصحاح الثاني منه عن فكرة البعث التي آمن بها هؤلاء في حين رفضها التيار المناوئ لهم أي الصدوقيون، ثانياً تصريحات الفريسيين أنفسهم في التلمود[3].

أما النتائج التي ينتهي إليها سبينوزا من نقده التاريخي للكتاب المقدّس، فهي تلك التي يذكرها في الفصل الثاني عشر من كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" والتي نوردها بدورنا في محاولة لتأكيد موقف سبينوزا من الكتب المقدّسة عموماً ومن التوراة خصوصاً، وهذه النتائج هي :

" ١- لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص في عصر واحد، يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة تختلف معرفة الكتاب وفكر الأنبياء التوراتيين عن فهم فكر الله أي الحقيقة.

٢- تم اختيار أسفار العهد القديم من بين أسفار كثيرة أخرى، ثم جمعها وأقرها مجلس الفريسيين، وكذلك قُبلت أسفار العهد الجديد ضمن المجموعة المقننة بقرار بعض مجالس الكنيسة التي رفضت في الوقت نفسه أسفارا أخرى كثيرة بوصفها منعدمة القيمة.

٣- لم يكتب الحواريون بوصفهم أنبياءً بل بوصفهم فقهاءً، واختاروا أسهل الطرق لتعليم التلاميذ الذين يودّون تكوينهم. وتالياً فإن رسائلهم تتضمن أشياء كثيرة يمكن الاستغناء عنها، دون أن يلحق ذلك أي ضرر باللاهوت.

٤- وأخيراً فهناك أربعة أناجيل في العهد الجديد، ومن منّا يستطيع أن يعتقد أن الله أراد أن يقص سيرة المسيح وأن يبلغها للبشر أربع مرات"[4].

[1] – المصدر نفسه، ص٢٨٣.

[2] – المصدر نفسه، ص٣٢٠.

يذكر أن الصدوقيين قد سمّوا كذلك نسبة إلى صدوق كاهنهم الأعظم والمعاصر لسليمان، انتظموا في حزب كهنوتي، ومالوا إلى قبول العادات اليونانية وترجيحها على العادات اليهودية، نظروا إلى المسيح كثائر، وطبّقوا شريعة موسى بحذافيرها، لم يؤمنوا بالبعث ولا بالملائكة ولا بالعناية الإلهية.

[3] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٢٦.

[4] – المصدر نفسه، ص٣٤٣-٣٤٤.

ثانياً– النقد الفيلولوجي:

شَكَّل الالتزام بالسياق، كما رأينا، نقطة انطلاق هامةً للكشف عن المؤلف الذي وقف وراء إنجاز النصوص، هذا الكشف الذي أوصل سبينوزا إلى إماطة اللثام عن الوحي باعتباره تاريخاً، كما شكَّل زمن الخطاب أو القص لحظة مهمة في عملية الكشف تلك، وقد كانت صيغة الماضي المسيطرة على ذلك الخطاب عاملاً مهماً في إدراك عملية التاريخ أو التدوين المذكورة، ومادامت أداة الخطاب هي اللغة فإن ذلك يعني أن للغّة دورها في التأكيد على تاريخية النص أيضاً. وإذا استطاع فحص لغة الكتاب أن يثبت ذلك، نكون قد أغلقنا على النص كل النوافذ التي قد تسمح له بالعبور وتأكيد نفسه على نحو معاكس لما هو عليه فعلاً، أي كنص محايث تشكَّل في التاريخ، وأما عملية فحص اللغة تلك، فهي التي أخذت تُعرف في أوساط الدراسات اللغوية والتاريخية المعاصرة (بالفيلولوجيا أو فقه اللغة)، هذا العلم الذي يرى فيه الباحثون حاجةً ملحّةً كلما بَعُدَ العصر موضوع الدراسة، وكلما كانت الوثائق مجهولة المؤلف والعصر، كان من الضروري اللجوء إلى الفيلولوجيا لفك الرموز اللغوية للوثيقة، وتالياً الوصول من خلال تلك الرموز إلى عصر ومؤلف الوثيقة[1]. وقد وعى سبينوزا ذلك ما دفعه إلى وضع قواعد تتعلق باللغة، إضافةً إلى تلك التي وضعها للمؤلف والسياق، والتي أتينا عليها، وبهذا الشأن يكتب سبينوزا: "يجب علينا أن نفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دُوّنَتْ بها أسفار الكتاب المقدس والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها، وبذلك يمكننا فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع، ولما كان جميع من قاموا بالتدوين سواء في العهد القديم أو الجديد عبرانيين، فلاشك أن معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء"[2]. فالمشكلة الأولى التي تواجه الباحث هي أن الكتاب مكتوب باللغة العبرية، وهي إنما تدل على طبيعة النص المقدس الذي لا يمكن أن يكون إلا لأولئك الذين يتحدثون اللغة التي صيغ فيها.

ولكن المشكلة أكثر تعقيداً مما يُظن، فالعبرية ليست هي هي على الدوام، أي أنها ليست هي العبرية في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا ما يشير إليه سبينوزا في النص المُساق، من خلال حديثه عن مفهوم الاستعمال الشائع للّغة، والذي سنأتي عليه لاحقاً. أما الآن فنؤكد على مسألتين مهمتين جرى الحديث عنهما سابقاً، الأولى أن منهج الاستقراء الذي اتُّبع كمنهجٍ عام حيال فحص الكتاب فحصاً تاريخياً، هو المنهج نفسه الواجب علينا اتّباعه في إخضاع اللغة للفحص التاريخي، إذ إن أولى الخطوات التي علينا أن نقوم بها، كما يرى سبينوزا، هي تلك التي تتعلق "بتجميع آيات كل سفر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود حتى نستطيع العثور بسهولة على جميع الآيات المتعلقة بالموضوع نفسه وبعد ذلك نجمع كل الآيات المتشابهة أو المجَّملة والتي يعارض بعضها بعضاً"[3].

أما المسألة الثانية، فهي الالتزام بالسياق، فكما أن الكشف عن المؤلف استدعى هذا الالتزام كذلك فإن فحص لغة الكتاب ودورها في تاريخية هذا الأخير يستدعي الالتزام نفسه بالسياق، فما يقصده سبينوزا بالآية

---

[1] – عثمان، حسن، منهج البحث التاريخي ، ص٢٧.

[2] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٤٤.

[3] – المكان نفسه.

المبيّنة أو المجمَّلة هو "سهولة أو صعوبة فهم المعنى من السياق، لا سهولة أو صعوبة فهم المعنى بالعقل"[١]. فالسياق هنا، هو المخوَّل بتوضيح معنى الآيات ولا يحق لنا ونحن نقوم بفحص لغة تلك الآيات أن نتدخل فيها حيث نخلع عليها معاني ليست فيها، وإلاّ لكنا هنا نمارس تأويلاً وخرجنا تاليا عن إطار البحث التاريخي. وهكذا فإنه للوصول إلى معاني النصوص الحقيقية، يؤكد سبينوزا، يتوجب علينا وقبل كل شيء "الحرص على ألا ينشغل ذهننا باستدلالات قائمة على مبادئ الفطرة (فضلاً عن الأحكام المسبقة)، ولكي لا نخلط بين معنى الكلام وحقيقة الأشياء، يجب أن نحرص على العثور على المعنى معتمدين في ذلك فحسب على استعمال اللغة أو على استدلالات مبيّنة على الكتاب وحده"[٢]. بهذا الشكل لا يخرج سبينوزا عن منهجه العام، أي فحص الكتاب بالكتاب وحده، لتحقيق أعلى درجة من الحياد العلمي بهدف تعقب اللغة انطلاقاً من بنيتها عموماً مروراً بحالتها المعجمية أي ما يتصل بالتعقيدات النحوية والقواعدية والصرفية فيها وصولاً إلى اللغة في استخدامها الشائع أو ما يطلق عليه حقل الدراسات الأسلوبية عرفية اللغة.

ينطوي الفصل الذي أقامه سبينوزا بين معنى الكلام وحقيقة الأشياء، على ضبط أبستمولوجي معرفي لبنية اللغة إطلاقاً، وهو يلتقي بهذا الشأن مع ما تدعوه الدراسات التاريخية المعاصرة بالنقد الباطني الإيجابي لنص من النصوص والذي يفرّق بين ظاهر النص وباطنه، أي حقيقته، وهو تقسيم هرمونوطيقي للغة [٣] يكشف عنها كبناء تخيّلي لا كبناء عقلي، وهو ما دعا المشتغلين في علوم اللسانيات إلى الاعتراف بكون اللغة هي وصف لحوادث الوعي أكثر مما هي وصف للعالم الواقعي، أي لما يجري في الطبيعة، وهم يستشهدون بمثال البيت الواقعي الذي يختلف كثيراً عن ذلك الذي توحي به البيوت المقدسة، حيث البيت هنا هو بيت بالمعنى الروحي الذي يعلو على عالم الأحجار[٤]. وتالياً فإن واحدة من مميزات اللغة أنها لا تُبقي على الواقع كما هو في وجوده المادي، بل إنها لا تتناول الواقع بقدر ما تُعبِّر عن تصوراتنا عنه وطريقة إدراكنا له. ومن هنا ينشأ المعنى الذي يبدو تحويلاً للواقع، فالمعنى والحالة هذه هو الصلة بين الكلمة والتجربة، وتالياً فاللغة ترشد إلى ما تبينه هي لا إلى ما هو حقيقي فعلاً، وهو نفس ما لاحظه صاحب (إصلاح العقل) من أن اللغة هي ذات بنية تخيلية عندما يكتب "أننا ننحت العديد من التصورات وفق ما للكلمات من تركيب مجمل في الذاكرة بحسب هيئة من هيئات الجسم"[٥]. وبما أن الأمر كذلك، فإن اللغة لا تعكس الحقيقة بقدر ما تزوّرها، إنها تعيد إنتاج الواقع، وعندما تصفه فإنها تزيّفه، تلغيه، وتالياً، فإن أي نص تنتجه اللغة، هو نص يحرِّف الواقع ويستحوذ عليه، وبدلاً من أن يقدم معرفةً حقيقيةً عن الواقع، نجده ينسج خيالاً حوله، ثم يعمل على إدخال الواقع فيه. وبالمناسبة، فإننا سنبين دور الخيال في إنتاج النص اللاهوتي عندما نتحدث فيما بعد عن بنية الوحي، فاللغة بنت الخيال وليست بنت العقل، أو بالأحرى هي أداة الخيال وليست أداة العقل، وكائناتها كائنات خيالية وليست أبداً كائنات عقلية "فالكلمات لا تعدو أن تكون علامات للأشياء على نحو ما تكون عليه هذه الأشياء في المخيلة، لا على نحو ما

---

١ – المكان نفسه.

٢ – المكان نفسه.

٣ – عياشي، منذر، الكتابة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص٤٩.

٤ – المرجع نفسه، ص٤٨.

٥ – سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ت: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥، ص٥٥.

تكون عليه في العقل"[1]. وربما التقى سبينوزا في هذه النقطة بالذات مع اللسانيين المعاصرين، فواحدة من وظائف اللغة عند هؤلاء "تتمثل في قدرتها على أن تعطي الأشياء أسماءً ودلالات ومعاني ليست معانيها"[2]. وما يؤكد نظرية سبينوزا في أن للّغة بنيتها التخيلية، هو عدم قدرتها على التعبير عما هو من نتاج العقل، ففي هذا المجال تبدو اللغة قاصرة، فتعجز عن تقديم مفاهيم لكائنات العقل، وتكتفي فقط بتقديم تراكيب لفظية لا تدل على الماهية بقدر ما تقدم وصفاً ضعيفاً لها... ويعبِّر سبينوزا عن ذلك بقوله: "إننا غالباً ما نُطلق على الأشياء التي لا توجد في المخيلة وإنما توجد في العقل فحسب، أسماء منفية، كقولنا: لا جسماني، لا محدود، ونعبِّر سلباً عن العديد من الأشياء بينما هي في الواقع أشياء إيجابية، أو العكس بالعكس، كقولنا: غير مخلوق، غير محدود، غير فانٍ، ذلك أننا نتخيل نقائضها بسهولة أكبر"[3]. فاللغة وفقاً لهذا النص هي ميدان الخطأ، وبدلاً من أن تقدم الحقيقة كما هي، فإنها تلوّنها، فبين الواقع واللغة تقف طبيعة الكلمات المخاتلة، وقدرتها على امتلاك العالم وتقديمه في نسق لغوي، ينقلب أول ما ينقلب، على الواقع نفسه. فنحن، كما يرى سبينوزا: "تثبت أو ننفي العديد من الأشياء، لأن طبيعة الكلمات لا طبيعة الأشياء هي التي تتحمل ذلك، إن جهلنا بهذا الأمر يجعلنا ننخدع بسهولة فننظر إلى الباطل على أنه حق"[4].

إن هذه الرؤية السبينوزية للغة التي تجعلها تنتمي إلى عالم الممكن أكثر مما تنتمي إلى عالم الواقع، والتي نعتبرها مصيبة في سياقها التاريخي، كانت قد جعلت سبينوزا نفسه يتخذ حذره من اللغة، هذه اللغة التي تسمح بالتأويل ولا تقدم معرفةً، وربما كان هذا هو السبب الذي دفعه إلى كتابة عمله الشهير (الأخلاق) بلغة الهندسة. فمما لا شك فيه أن سبينوزا كان قد ألزم نفسه، شأنه شأن كل فلاسفة الحداثة، بطموحات أبستمولوجية، في مقابل الطموحات العقائدية والأيديولوجية لدعاة اللاهوت، الذين تساعدهم المخيلة أكثر مما يساعدهم العقل، وتساعدهم اللغة، لتحقيق مآربهم أكثر مما تستطيع أن تفعله الرياضيات. فبسبب من طابع اللغة التخيلي هذا يأتي تفكيرنا بالله، ضمن معطيات المخيلة، وقد سبق أن فكر موسى بالطريقة نفسها، وعباراته التي يستشهد بها سبينوزا توضح ما نعنيه. فعلى لسان موسى ورد في التوراة عبارات مثل : "الله نار، والله غيور"[5]، وإذا كان علينا، كما يطالبنا سبينوزا، باستخراج المعنى من النص، من الكتاب، فإن الكتاب يؤكد أن موسى تخيل الله ولم يفكر به، "أي أن موسى يقول صراحة إن الله غيور، ولا يقول في أي موضع إن الله خال من الانفعالات أو من أهواء النفس. ومن ذلك نستنتج أن موسى اعتقد بوجود الغيرة في الله، أو على الأقل أراد أن ينادي بذلك مع أن هذا في رأينا يتنافى مع العقل"[6]. فاللغة تقدّم الله المتخيّل، وهي لا تستطيع أن تكشف ماهيته، وهي إذ تتخيله فإنها تشكّله من عناصر الخبرة الإنسانية، وسنأتي على مثل هذه المسألة أيضاً عندما سنتناول العقل والنقل واتجاهات التفسير والتأويل.

---

[1] – المكان نفسه.

[2] – عياشي، منذر، مقالات في الأسلوبية، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٠، ص٦١.

[3] – سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص٥٥.

[4] – المكان نفسه.

[5] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٤٥.

[6] – المكان نفسه.

إن بنية اللغة هذه، هي بنية عمومية، أي أننا نستطيع أن نُعممها على كل اللغات، ما يعنى أن أية لغة لا تقدم يقيناً، ولا تمكّن من فهم نص، بالمعنى الذي لا نخسر فيه الشيء الكثير من قيمة النص الواقعية. إلا أن عدم الفهم هذا، قد لا يعود إلى بنية اللغة فقط، فهناك أيضاً ما يتعلق بالحالة المعجمية للّغة، أي مشكلات النحو والصرف والقواعد. واللغة في الحالة المعجمية هي لغة ما قبل الاستخدام، إنها اللغة في مستواها الساكن كما ينظر إليها الأسلوبيون واللسانيون ومن بينهم دي سوسير واضع أسس المدرسة الوضعية في العلوم اللغوية والتي تفرّق بين اللغة والخطاب وتنعت الأولى بأنها ساكنة سكونية الثبات وتصف الثاني (الخطاب) بأنه متحرك باعتباره يمثل حالات التبادل اللفظي وبأنه كخطاب يتجه من مرسل إلى متلقٍ [1]. وبالنسبة لبحثنا هنا، يطالعنا سبينوزا بمشكلة تعترض طريقه في البحث النحوي والقواعدي للغة العبرية التي هي لغة الكتاب المقدس، وتتمثل هذه المشكلة بغياب النص بلغته الأصلية. فلغة الأسفار التي بين أيدنا ليست اللغة الأصلية، لغة كاتبها، والرأي السائد أن انجيل متى وكذلك الرسالة إلى العبرانيين قد كتبا بالعبرية، ثم فقد النص العبري، وهناك تساؤل عن اللغة التي كُتب فيها سفر أيوب، "فابن عزرا يؤكد في شروحه أنه قد تُرجم إلى العبرية من لغة أخرى، وأن هذا سبب غموضه"[2]. والنتيجة المترتبة على ذلك عدم معرفة الطابع النحوي والقواعدي لتلك اللغة، فإذا كانت بنية اللغة، بنية عمومية، كما ذكرنا، فإن لكلّ لغة نحوها وقواعدها الخاصة. وإذا كانت جميع اللغات تتحرك ضمن أزمنة رئيسة هي الماضي والحاضر والمستقبل، فإن لكل لغة طريقتها في التعبير عن هذه الأزمنة، كما تختلف اللغات في تصريف الأفعال والجمع والتأنيث والتذكير، وتبعاً لذلك فإن العثور على النص بلغته الأصلية كان سينطوي على اختلافات جوهرية من ناحية القواعد والنحو، صار من المتعذر القبض عليها مادمنا نتعامل مع كتاب خضعت لغته للتعديل والتحريف عبر الزمن، هذا عدا عن إمكانية احتوائه نصوصاً مترجمة من لغات أخرى. ولاسيما في حالة التوراة الذي عُرفت لغته بالعبرية الربانية أو التلمودية والتي امتازت بشدة تأثرها باللغة الآرامية[3]. إلا أن الدلالة ذات الأهمية القصوى، والتي نستشفها من حالة الضياع النهائي للنص الأصلي، تكمن في كون هذا النص الأصلي المفقود، سواء انتمى إلى لغة غير العبرية أو إلى العبرية ذاتها، فإنه، بقبوله لمبضع التاريخ، حذفاً واستبقاءً وإضافة، ولخضوعه لمبدأ التاريخ من جهة ثانية تغييباً وإزاحة وحتى الفقدان النهائي أحياناً، نقول إنه بقبوله كل ذلك، يُبرز خاصيته الأساسية وهي أنه: نص دنيوي، أي نتاج بشر، كتبوا في لحظة معينة بلغة لها نحوها وصرفها وقواعدها، القابلة للتغيُّر والتحريف وحتى الزوال. وهنا يبرز المسعى السبينوزي المنهمك في إدراك العلاقة العكسية بين اللغة والتاريخ، ففي غياب اللغة يبقى التاريخ، أو فلنعبِّر عن ذلك كما يلي: (من غياب اللغة إلى حضور التاريخ).

إلا أن الفجوة الكبرى التي يحدثها غياب النص الأصلي فهي غياب القواعد الصريحة والواضحة للغة العبرية. "فلم يترك علماء اللغة العبرية القدماء أي شيء بشأن الأسس والمبادئ التي تقوم عليها هذه اللغة. فلا يوجد قاموس أو كتاب في النحو والخطابة"[4]. ويلاحظ سبينوزا أن هذا الغياب للقواعد والنحو، سببه التاريخ أيضاً، التاريخ الذي يطل برأسه في معظم نصوص "اللاهوت والسياسة" يطل برأسه هنا أيضاً حيث: "فقدت

---

[1] – سليمان ، فتح الله، الأسلوبية، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٦.

[2] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٥٦.

[3] – وافي، عبد الواحد، فقه اللغة، ص٥٢.

[4] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٥٢.

الأمة العبرية كل ما يزين الأمة ويشرفها، فجميع الأسماء قد ضاعت، كما أن معاني كثير من الأسماء والأفعال التي نصادفها في التوراة إما مفقودة أو على الأقل مختلف عليها، فنحن نفتقر إلى هذه المعاني، كما نفتقر إلى معرفة التراكيب الخاصة في هذه اللغة، فقد محاها الزمن الذي يلتهم كل شيء، كل العبارات والأساليب الخاصة التي استعملها العبرانيون تقريباً من ذاكرة الناس"[1]. لكن وبالإضافة إلى تراكم طبقات التاريخ فوق النص وأمامه، توجد كذلك القواعد والتراكيب التي أمكن ضبطها والحفاظ عليها، والتي شاركت بشكل فعال ومكثف في إبهام النص وزيادة غموضه. فالنصوص الغامضة، وغير القابلة للإدراك بكلماتها المبهمة والمتعددة المعاني، ما كانت كذلك لولا "تكوين اللغة نفسه، إذ يوجد فيها (النصوص) من المتشابهات الكثير ما يستحيل معه العثور على منهج يسمح بأن نحدد عن يقين جميع نصوص الكتاب"[2]. وبالرغم من أن المتشابهات حالة عامة في معظم اللغات فإن المسألة في اللغة العبرية تتمتع بتعقيدات فريدة "فاستبهام النص وغموضه في التوراة، ينشأ عن استبدال الحروف التي ينطق بها العضو نفسه بعضها بالبعض الآخر، إذ يقسم العبرانيون جميع الحروف الأبجدية إلى خمس مجموعات طبقاً لأعضاء الفم الخمسة التي تُستخدم في نطقها، الشفتين واللسان والأسنان والحلق، والحنجرة"[3] ووفقاً لوجهة النظر هذه، فإن كل الحروف الحلقية عليها أن تؤدي المعنى المطلوب من الكلمة التي يرد فيها أي حرف منها. ويقدم سبينوزا مثلاً بشرح هذه الحالة فيقول: "تُسمى الألف والجيم والعين والهاء حروفاً حلقية، ويُستعمل أحدها بدلاً من الآخر، دون أي فارق بينها وعلى هذا النحو تُستعمل أل التي تعني إلى بدلاً من عل التي تعني على والعكس صحيح"[4]. وينتهي سبينوزا إلى نتيجة ذات دلالة وأهمية بالنسبة للنص المقروء بهذا الشكل، وهي أن هذا الخلط وعدم الاهتمام للفوارق بين الحروف حتى لو كانت ذات منشأ واحد عضوياً، أشبه بعيوب النطق وهو سيؤدي بالتالي إلى أن "تصبح جميع أجزاء النص متشابهة أو تكون أصواتاً بلا معنى"[5]. والخلط نفسه الذي يحدث بين أحرف العضو الناطق بها نفسه، نلاحظه عندما يتم استخدام حرف واحد بأكثر من معنى، كما هو الحال مع حروف العطف والظروف، وأيضاً هنا سنلاحظ غياب القاعدة التي تحدد مجال استخدام الحرف أو الأداة، فمثلاً "تستخدم الواو بالطريقة نفسها للربط والتمييز، فنجدها تعني، "و"، لكن، مع ذلك، حينئذ، وكذلك الأمر مع كلمة (كي) التي لها سبعة أو ثمانية معانٍ مثل: لأن، مع أن، إذاً، عندما، مثلما، أن"[6].

إن عدم الفصل وغياب قواعد تحديد مجالات الاستخدام، لا يتوقف فقط على الحالة الأولى حيث الحروف تابعة للعضو الناطق، ولا على الحالة الثانية حيث للحرف أو الأداة أكثر من استخدام ومعنى، بل إن الأمر يتعدى ذلك ليطول الأزمنة، التي تختلط فيما بينها في أحيان كثيرة، هذا عدا عن غياب هذه الأزمنة بشكل مطلق في حالة معينة، فينشأ بالتالي الغموض والتشابه "فالأفعال ليس لها في الصيغة الإخبارية مضارع أو ماضٍ مستمر أو ماضٍ تام، وأزمنة أخرى تستعمل كثيراً في اللغات الأخرى. ولا توجد أية أزمنة في الصيغتين

---

[1] – المكان نفسه.

[2] – المكان نفسه.

[3] – المكان نفسه.

[4] – المكان نفسه.

[5] – المكان نفسه.

[6] - Spinoza, Benedict De, Atheolo Gicopolitical Treatise. Transletd by, R.H.M.Ewe. Dover publications. New york. 1951, P.109.

الإخبارية أو المصدرية سوى الزمن الحاضر، أما في الصيغة الإنشائية فلا توجد أزمنة أبداً"[1]. وبرأي سبينوزا فإن مثل هذه العقبات كان يمكن تجاوزها، لو قصد المؤلفون ذلك، إلا أن واقع الأمر يكشف عن إهمال متعمّد، عن رغبة حقيقية لإبقاء مثل هذه التعقيدات وبالتالي "استعمال المستقبل للدلالة على الحاضر وعلى الماضي بلا تمييز، واستعمال الماضي للدلالة على المستقبل، والصيغة الإخبارية للدلالة على الصيغة الإنشائية وعلى صيغة الأمر، فنتج عن ذلك الكثير من المتشابهات"[2].

إن المسائل المذكورة حتى الآن، والتي أدت إلى الخلط والتشابه والغموض في النص، لا تثير الشك والريبة في النص، بل إنها تفتته كما نرى، فإزاء نص يختلط فيه (الحابل بالنابل) يفقد النص تماسكه المنطقي اللغوي، ويغدو نهباً لكل من تسول له نفسه المشاركة في كتابة هذا النص. ونحن إذ نقول ذلك فلأننا نعي أن سبينوزا، بالإضافة إلى كل ما تقدم، يضع يده على مشكلة أشد إثارة، وأبلغ دلالة، وأكثر إفصاحاً عن طبيعة المعضلات اللغوية التي يعاني منها الكتاب، وتتجلى هذه المشكلة في "غياب التحريك والتنقيط في اللغة العبرية، فالعبرانيون ليست لديهم حروف تعادل الحروف المتحركة، كما لم يتعودوا أن يقسِّموا كلامهم المكتوب أو يبرزوا المعنى بصورة أقوى، أي تأكيده بعلاقات"[3]. وحتى عندما يظن سبينوزا أنه كان من الممكن إنقاذ اللغة من هذه العثرات باستخدام الحركات والنقط، فإنه يسارع إلى التعليق بأننا "لا نستطيع الوثوق بهاتين الوسيلتين، لأن الذين وضعوها واستعملوها علماء لغويون في عصر متأخر، لا تساوي سلطتهم شيئاً. أما القدماء فقد كتبوا من دون نقاط كما تدل على ذلك شهادات كثيرة. فالنقاط التي لدينا الآن وكذلك الحركات، إنما هي تفسيرات حديثة لا يحق لنا التصديق بها ولا تفوق سلطتها الشروح الأخرى"[4]. فاستخدام التنقيط الذي حدث في أزمنة حديثة نسبياً، لا يفسر النصوص الأكثر قِدماً، لأننا لا ندري تماماً، ما المعيار الذي اتّخذه من نقَّط النص، ولا إن كان بالإمكان إضافة النقط بطريقة أخرى، غير التي أضيفت فيها. وبرأي سبينوزا، فإن الاحتمالات الممكنة لتنقيط نص أو تحريكه تجعلنا نغفر لمؤلف "الرسالة إلى العبرانيين" تفسيره الخاطئ لنص ورد في سفر الخروج بسبب اختلافه عن النص المنقوط [*]. أما النتيجة التي يتوصل إليها سبينوزا، فهي أن مثل هذه المشكلات النحوية في تركيبة اللغة "تجعلنا نفهم بسهولة كيف أن المرء يصادف من هذه النصوص المتشابهة عدداً يبلغ من الكثرة حدّاً لا يوجد معه نهج واحد يسمح بتحديد المعنى الحقيقي لها جميعاً"[5].

---

[1] – المصدر نفسه، ص٢٥٣.

[2] – المكان نفسه.

[3] – المكان نفسه.

[4] – المكان نفسه.

[*] نورد المثال هنا لتبيان حجم الخطأ الوارد في حال تفسير نص من دون تنقيط وتحريك، واختلافه عن النص بعد تنقيطه، وسبينوزا يشير إلى النص التالي ويحاول تفسيره وفهم سبب وقوع مؤلف « رسالة إلى العبرانيين » في الخطأ. يقول سبينوزا: نحن نقرأ النص المنقوط هكذا: وسجدت إسرائيل على – وعندما نغيّر الحرف (عين) إلى (ألف) وهو من المجموعة نفسها – إلى رأس السرير، وفي مقابل ذلك يقرأ مؤلف الرسالة: وسجدت إسرائيل رأس العصا بعد أن استبدل بكلمة mita بكلمة mati التي لا تختلف عن الكلمة الأولى إلاّ في حرف العلة، ولما كانت الرواية تتحدث في هذا الموضع عن شيخوخة يعقوب لا عن مرضه، فالأرجح أن المؤلف أراد أن يقول: انحنى يعقوب على رأس عصاه (إذ يحتاج المسنون حقيقة بعد أن يتقدّم بهم العمر إلى عصا يتّكئون عليها لا على السرير). (سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٥٤).

[5] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٥٤.

ولكنّ الحديث عن المشكلات المذكورة حول كيفية استعمال الحروف والأدوات والأزمنة، يجب أن يفهم بأنه حديث عن استعمال يجري داخل اللغة، أي أنه مقتصر على آليات وتركيبات اللغة، نحوياً وقواعدياً. وبالرغم من أنه، كما رأينا، يؤثر على معنى النص وتلقيه، فإنه يظل حالةً خاصةً أمام مفهوم الاستعمال الشائع للغة الذي يتحدث عنه سبينوزا، أو مفهوم عرفية اللغة الذي كنا قد أشرنا إليه. هذا المفهوم الذي يتجاوز تركيبات اللغة وصياغتها النحوية، ومواضع ومجالات استخدام الأحرف إلى إبراز الطابع التاريخي السوسيولوجي للغة، والذي يجعل من قراءة نص ما، قراءةً (رهينةً) للعصر الذي جرت فيه. إلا أننا وقبل الخوض في هذه المسألة، نجد أمامنا مهمة لا بد أن ننجزها، وتتعلق بمفهوم (القراءة) الذي يستخدمه سبينوزا، والوقوف على المعنى الذي يستخدمه فيه، لأن إنجاز مثل هذه المهمة سيساعد على إيضاح مسائل عديدة منطقية ومعرفية.

ولكي نبدأ بإيضاح ما يعنيه سبينوزا عندما يستخدم مفهوم (القراءة) ، فمن الأفضل أن نترك للنص السبينوزي التالي مهمة إعطاء الملامح الأولى له، حيث يذكر ما يلي: "أما فيما يتعلق بالتعليقات الهامشية التي نجدها هنا وهناك في الكتب العبرية، فلا يمكن أن يتردد المرء في الاعتقاد بأنها قراءات مشكوك فيها"[١]. يُظهر النص ربطاً واضحاً بين القراءة والتعليقات على النص الأصلي. إلا أن النص لا يظهر طبيعة هذه التعليقات ولا نعلم فيما إذا كانت شروحاً أو تفسيرات للنص أو تأويلاً له. ولكي لا تأخذنا الظنون والتوقعات، فإننا نستطيع أن نستعين بنص آخر يتساءل فيه سبينوزا فيقول: "لماذا لا يوجد أكثر من قراءتين للنص الواحد؟ لماذا لا توجد ثلاث قراءات أو أكثر، وكذلك قد يعترض البعض بأن النص في بعض الأحيان يخالف بوضوح قواعد اللغة في حين تكون القراءة الموجودة في الهامش صحيحة حيث لا يمكن الاعتقاد أبداً بأن الناسخين قد توقفوا وترددوا بين القراءتين"[٢]. من الملاحظ أن هذا النص أكثر وضوحاً ففيه يتخلى سبينوزا عن (التعليقات) التي استخدمها في النص السابق، ليتحدث عن "قراءة موجودة في الهامش" ، أما الإشارة إلى التعارض بين النص وقواعد اللغة وتوافقه مع "القراءة في الهامش" فإنها وإن كانت لا تشرح طبيعة القراءة الثانية، فإنها تستبعد إمكانية أن تكون تأويلاً أو تفسيراً للنص الأول، وتوحي بعلاقة لغوية بحتة بين كلتا القراءتين، وها نحن أولاء في طريقنا لتبين طبيعتها وموقف سبينوزا المنطقي والمعرفي منها.

إذا كنا نريد أن نعيد صياغة ما توصلنا إليه حتى الآن فإننا نستطيع القول: تشكل الإجابة على السؤال الذي طرحه سبينوزا، حول عدم وجود أكثر من قراءتين للنص الواحد، قاعدة انطلاق كبرى ستفضي بنا إلى إظهار العلاقة الكامنة بين (القراءة) وبين مسألة (اللغة في الاستعمال الشائع) أو عرفية اللغة. فعندما يبدأ سبينوزا بالبحث عن الأسباب التي منعت وجود القراءة الثالثة للكتاب المقدس، فإنه يتحرك ضمن سياقات تاريخية، واجتماعية لغوية ثلاثة، ينطوي كل منها على جزء من الإجابة المطلوبة، ويمكن تناول هذه السياقات على النحو التالي: ينطوي السياق الأول على الإقصاء المباشر لكل قراءة ثالثة، وهو إقصاء مارسه مَنْ كانت له الكلمة الفصل في تحديد أي القراءات يجب أن تبقى وأيها يجب أن تستبعد "فبعض القراءات قد حذفت، واستبقيَ البعض الآخر دون أن تخبرنا مخطوطاتنا بذلك. ففي التلمود نجد صيغاً أهملها الماسوريون. وقد بلغ الفرق بين النصين في فقرات كثيرة حداً جعل المصحح لتوراة بومبرج الذي كان مغرقاً في الخرافات يضطر إلى أن يعترف في مقدمته بأنه لا يعرف كيف يوفق بينها. وإن الإجابة الوحيدة التي يمكن إعطاؤها هنا هي أن من عادة التلمود

---

[١] – المصدر نفسه ص٣٠١.

[٢] – المصدر نفسه، ص٣٠٤.

مناقضة الماسوريين"[1]. والماسوريون [*] بالتالي مرشحون إلى أن يكونوا قد أثروا في اختيار النصوص الأخيرة للتوراة إلى جانب الفريسيين.

ويتمثل السياق الثاني، بالإقصاء غير المباشر للقراءة الثالثة، وأما من قام بهذا الإقصاء فهو التاريخ. فإذا كان الماسوريون قد تدخلوا مباشرة واقصوا "مع سبق الإصرار والترصد" كل القراءات التي خالفت مواقفهم وتطلعاتهم، فإن التاريخ كان قد لعب الدور نفسه ولكن بشكل غير مباشر هذه المرة، عندما لم يترك من الأصول إلا النزر اليسير أو كما يعلق سبينوزا: "إن النساخ لم يكن لديهم إلا عدد قليل من الأصول وربما لم يكن لديهم أكثر من أصلين أو ثلاثة. ولا تذكر رسالة الكتبة إلا شرحين ويُتوهم أنهما يرجعان إلى عصر ابن عزرا، لأن الاعتقاد ساد بأن ابن عزرا هو الذي كتب هذه التعليقات. ومهما يكن من شيء، فلو كانت هناك ثلاثة أصول لأمكننا حقاً أن نتصور بسهولة اتّفاق اثنين منهما دائماً على الفقرة نفسها""[2]. ونشير هنا إلى أننا لا نفصل بين السياقين السابقين إلا منطقياً، إذ إن عملية الغياب تلتقي مع عملية التغييب بالنتيجة. فعملية الغياب (ضياع النصوص) التي تجري بحكم ظروف موضوعية أو بحكم حركة التاريخ العفوية أحياناً والمدبرة أحياناً أخرى، تلتقي مع عملية التغييب (التضييع) التي وقفت وراءها ذات ما، خططت ونفذت، واستمدت مواقفها من التاريخ، وفي التاريخ أنجزت ما أنجزت.

أما السياق الثالث والأخير فهو الذي ينطوي على ما قامت به اللغة نفسها، ولكن هذه المرة، اللغة في (حالة الاستعمال الشائع)، وأما فعلها فقد تبلور كفعل تصويب للقراءة الأولى وليس كفعل إقصاء وتغييب للقراءة الثالثة، إلا إنها وهي تقوم بالتصويب أدت إلى التغييب أو كما يشرح ذلك سبينوزا "فإن مصدر تغييرات النص، لا يسمح بوجود أكثر من صياغتين، لأنهما تنشأان في الغالب من تشابه بعض الحروف وإذاً فقد كان الشك ينصب على معرفة أي الحرفين المستعملين دائماً يجب أن يكتب هل هو الباء أم الكاف، الياء، أم الواو، الدال أم الراء. وفضلاً عن ذلك فإن طول المقطع أي كونه ممتداً أم قصيراً اعتمد على حروف الوقف"[3]. وستحسم، طبيعة الكلمات المستخدمة اجتماعياً بين الناس، مسألة الشك المذكورة، والتغيرات التي أصابت هذه الكلمات لفظاً ومعنى، هي التي ستقرر أي الحروف سيكتب وأيها سيُبعد أو يُسقط من الكلمة، وبالتالي أتت القراءة الثانية تصويباً تاريخياً واجتماعياً للنص الأصلي، وبهذا الاعتبار يتحدث سبينوزا عن التعليقات الهامشية الموجودة إلى جانب النص الرسمي فيقول: "ليست كل التعليقات الهامشية قراءات مشكوكاً فيها بل إن منها أيضاً ما يصحح أساليب الكلام التي لم تعد تُستعمل، أعني الكلمات التي عفا عليها الزمن، تلك التي لم تعد الأخلاق الحسنة تسمح باستعمالها. فقد اعتاد المؤلفون القدماء الذين لم يكونوا يعرفون الرذيلة مطلقاً تسميه الأشياء بأسمائها الحقيقية، دون اللف والدوران المستعمل في القصور، وبعد ذلك عندما ساد الترف وعمت الرذيلة بدأ الناس ينظرون إلى الأشياء التي عبر عنها القدماء دون بذاءة على أنها بذيئة"[4]. يشير النص السبينوزي إلى ما سيتبناه فيما بعد علماء اللسانيات ومن بينهم دي سوسير الذي يتحدث عن الطبيعة الاجتماعية للغة في تعريفه

---

[1] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٠٤.

[*] الماسوريون: هم علماء اليهود الذين ثبتوا القراءة الأخيرة لنصوص التوراة الأخيرة وهم الذين دوّنوا نطق الكلمات.

[2] – المصدر نفسه، ص٣٠٥.

[3] – المكان نفسه.

[4] – المصدر نفسه، ص٣٠٢.

لها[١]. وبالمقابل، فقد ذهب بعض هؤلاء اللسانيين ومنهم شلايشر إلى القول بكائنات لغوية تعيش صراعاً للبقاء والاستمرار في حقل اللغة، من خلال اضمحلال الأشكال القديمة وظهور اختلافات جديدة، وقد لاحظ أن تطور اللغة هو مستوى أساسي من تاريخ تطور الإنسان[٢]، ما يعني أن لكل عصر لغته، وهي لغة خاضعة للصيرورة الاجتماعية كما رأى هرمان بول[٣]. واكتشاف سبينوزا لطبيعة اللغة هذه، كان قد مكّنه من النظر إلى ما اعتُبِرَ "أخطاء النساخ" من قبل رهط من مفسّري الكتاب المقدس، على أنه "تغيّر في اللغة"، فرض نفسه على أولئك الذين أعادوا تدوين الكتاب بلغة عصرهم. فالتفسير الوحيد الذي أمكن لمفسّري الكتاب الوصول إليه، عندما عثروا في حواشي الكتب العبرية على كلمات تختلف عن كلمات ومفردات النص الأصلي، هو أن النُساخ قد أخطؤوا في عملهم، وتالياً فقد كانت هذه الكلمات بمثابة خرق أو شذوذ عن النص الرسمي من قبل هؤلاء. في حين أن سبينوزا وعى لحظة الاتصال بين ناسخ ينتمي إلى عصر متأخر ونص مكتوب بلغة فقدت الكثير من مبررات وجودها قياساً إلى لغة العصر الذي جرى فيه هذا الاتصال. فإزاء هذا الحال كان على الناسخ أن يعيد التدوين ولكن بلغته هو، بلغة عصره، وتالياً أن يضيف أو يستبدل بعض الكلمات التي أصبحت فارغة، بلا معنى، وأن يضع مكانها مفردات وكلمات أكثر ملاءمةً وتوافقاً مع اللغة المستعملة لحظة التدوين. "فالنُساخ كانوا قد تنبهوا إلى الكلمات التي لم تعد تستعمل بالإضافة إلى القراءات المشكوك فيها ولاشك أن كثيراً من الكلمات في اللغة العبرية كما في اللغات الأخرى لم تعد مستعملة وأصبحت قديمة. وقد وجدت كلمات كهذه في التوراة نسبها إليه النساخ المتأخرون حتى تكون القراءة العامة وفقاً لعصرهم"[٤].

ينطوي الطابع التاريخي السوسيولوجي للغة، من ضمن ما ينطوي عليه، على مفهوم عرفية اللغة، والذي توليه دراسات فقه اللغة واللسانيات المعاصرة اهتماماً خاصاً، حيث العلاقة بين اللفظ وما يشير إليه هي علاقة عرفية لا ضرورية[٥]. ففي زمن معين ومكان معين يختار بشر معينون، لفظاً ليشيروا به إلى شيء ما. وهذا يعني أن أي تغيّر في الزمان أو المكان وكذلك البشر، قد يطيح باللفظ والمعنى معاً. فالبشر، كائنات التاريخ الحقيقية، هم الذين يتعارفون على لغة معينة، وهم الذين يُكسبون مفرداتها، المعنى والدلالة ويمنحونها الاستمرار، ماداموا يستعملونها، ويُدعِّمونها اجتماعياً مادامت تحقق لهم ما يريدون أن يتفاهموا عليه. وضمن هذا المفهوم، عرفية اللغة، تنشأ المصطلحات كما تنشأ العادات والتقاليد، وهي كما تنشأ تموت وتَبطُل. والمثال الذي نورده هنا، من بين أمثلة كثيرة يقدمها لنا سبينوزا، يمتلك من العمق ما يجعله ابرز الأمثلة التي يمكن أن نلجأ إليها، فهو يشرح لنا الكيفية التي يغدو للشيء فيها وجود ومعنى، وكيف تتدخل اللغة لجعل المقدس كذلك "فالكلمات لا تدل على معان مضبوطة إلا في الاستعمال، فإذا كانت في هذا الاستعمال قادرة على أن تحث من يقرؤونها على التقوى، أصبحت هذه الكلمات مقدسة، وأصبح الكتاب الذي نُظمت فيه هذه الكلمات مقدساً أما إذا حدث بعد ذلك أن بَطُلَ الاستعمال إلى حد أن الكلمات لا يعود لها أي مدلول أو أُهمل الكتاب إهمالاً تاماً، إما لخُبث البشر وإما لأنهم لا يعرفون ماذا يفعلون به، عندئذ تضيع فائدة الكلمات والكتاب معاً، ولا تعود لهما أية قداسة.

---

١ – عياشي، منذر، مقالات في الأسلوبية، ص٥٩.

٢ – بناني، عز العرب، الظاهراتية وفلسفة اللغة، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٣، ص٣٢.

٣– المرجع نفسه، ص٣٣.

٤ – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٠٤.

٥ – ياقوت، محمود سليمان، فقه اللغة وعلم اللغة، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٤، ص٢٣ .

وأخيراً إذا اختلف مدلول الكلمات، أو شاع استعمالها بمدلولات مضادة، تصبح الكلمات وكذلك الكتاب، اللذان كانا مقدسين من قبل، دنسين لا قدسية فيهما، فلا قدسية إلا في الفكر"[١].

إلا أن تغيُّر معنى اللفظ قد لا ينتظر مرور الوقت أو البشر، فقد يمتلك لفظ ما، أكثر من معنى في الوقت نفسه، وفي المكان نفسه ولدى الجماعة نفسها، التي عملت على إنتاج كل تلك المعاني للفظ نفسه، وهنا أيضاً نلمس مفهوم "عرفية اللغة" فكلمة (رواه) والتي هي كلمة عبرية، تمتلك بالإضافة إلى معنى (روح) سبعة معانٍ أخرى، وهي ترد في الكتاب المقدس بكل هذه المعاني، فتارة تستخدم بمعنى ريح وأحياناً بمعنى نفس أو قدرة أو شجاعة وكذلك تَرِد الكلمة بمعنى رأي وفكر وأخيراً بمعنى جهات العالم[٢]. وعلى ما يبدو، فإن هذا الاستخدام المتعدد للفظ نفسه بأكثر من معنى، يشير إلى تشظّي النص، وخضوعه للغة مؤلفه وترجيحه أحد المعاني على البقية منها، أما اختيار المؤلف لهذا المعنى دون ذاك ، فهو غالباً ما يقرره الاستعمال الشائع للَّفظ ضمن هذا المعنى أو غيره.

---

١ – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٤٠.

٢ – المصدر نفسه، ص١٣٦.

ثالثاً- النقد البنيوي: (نسبة إلى البنية)

ندخل هنا، وبعد أن أوضحنا ما كان السياق النصي قد كشفه عن دور التاريخ في تشكّل بنية النص، وكذلك دور اللغة ببنيتها التخيلية والتعقيدات التي انطوت عليها حالتها المعجمية وخضوعها للسوسيولوجي التاريخي في تحويرها لتلك البنية من جهتها، حيزاً نغدو فيه مطالبين بالتمييز بين مجموعة من المسائل الكبرى التي تمثل التعقيدات التي تحيط ببنية النص اللاهوتي عموماً. إلا أننا قبل ذلك، معنيون بالتأكيد على أننا هنا نعني بنقد البنية، النقد التاريخي لها، وليس في نيتنا أبداً تطبيق المنهج البنيوي وموقفه من البنية بشكل عام وبنية النص اللاهوتي بشكل خاص. ويأتي هذا التوضيح من قبلنا، أولاً، دفعاً لأي اعتقاد قد يثيره مفهوم النقد البنيوي في الأذهان إلا مانعنيه فقط، وثانياً التزاماً بموضوع البحث الذي نحن بصدده، أي النقد السبينوزي التاريخي لبنية النص اللاهوتي.

أما أهم المسائل المتعلقة ببنية النص اللاهوتي فهي تلك التي تثار حول الكيفية التي تظهر فيها تلك البنية بصيغة لا تشي بتاريخيتها، وهنا يبرز سؤال ذو أهمية معرفية واجتماعية وسياسية، وهو ذاك الذي يصاغ على النحو التالي، هل تبرز بنية النص اللاهوتي على هذه الشاكلة بسبب مَنْ حَرِصَ ويحرص على موقف أيديولوجي تقتضي متابعته وتكريسه استثمار النص نفسه، أم أن الأمر هو أحد مظاهر التعقيد المعرفي؟

تأتي الإجابة من تلك القضية التي شكلت بالنسبة لسبينوزا نفسه حالةً حاضرة باستمرار، حيث إن معالجة سبينوزا للمشكلات اللاهوتية في عصره، اقتضت منه العمل ضمن منحيين: الأول، وهو المتمثل في الصراع مع رجال اللاهوت أو السلطة اللاهوتية ومالف لفيفها من منتجي النص تاريخياً. أما الثاني فهو محاولته المستمرة في الكشف عن المستوى المعرفي لمتلقفي النص اللاهوتي من السواد الأعظم. ما يعني أن سبينوزا كان قد وعى كون تلك البنية كانت قد خضعت للأيديولوجي بالقدر نفسه الذي خضعت فيه للمعرفي. وهو ما يفضي إلى القول إن السبب الذي من خلاله استطاعت بنية نص تاريخي أن تظهر على عكس ما هي عليه، إنما يكمن في خضوع تلك البنية لجدل السلطة والثقافة، إذ استطاع هذا الجدل، وبالقدر نفسه تقريباً أن يسلخ عن تلك البنية تاريخيتها في الوقت نفسه الذي حولها فيه إلى لقيط بالمعنى العريض لهذا اللفظ.

لقد تمثل عمل السلطة اللاهوتية في استثمار النص لتحقيق الطاعة، فمن خلال اجتزاء تلك البنية من تاريخيتها وإظهارها بنيةً تعلو على التاريخ، تحقق للسلطة ما أرادت.. وهذا ما فعله موسى نفسه من موقعه عندما "حث الشعب على طاعة القوانين منذراً العاصين بالعقاب، ومبشراً المطيعين بحسن الثواب"[1]. ولكي تتحقق الدرجة العليا من الطاعة فقد تم ربطها بالإيمان، حيث لن يؤمن إلا من أطاع ولن يطيع إلا من آمن. وأما الطريقة التي تمت بها عملية الربط، فقد تمثلت بإدراك الله ضمن "خصائص يؤدي الجهل بها إلى ضياع الطاعة على حين أن وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص"[2]. إذا كانت السلطة اللاهوتية قد حولت تلك البنية من التاريخ إلى ما فوقه لتحقيق مآربها، في نشر الطاعة، وهو ما سنتوسع فيه فيما بعد، فإن البنية ذاتها، كانت قد أخذت بالانفصال عن تاريخيتها عندما أخذ الناس، الذين يمثلون الحامل المعرفي لها، بتحويل معرفتهم المتنامية، ودون إدراك منهم، إلى معرفة متعالية، ولاسيما أن النص اللاهوتي نفسه يجيء معبراً عن نمو عقلي في أذهان الناس الذين بدورهم، وبسبب وضعهم الاجتماعي والتاريخي، سينتجون ما لا يعونه من خلال إحالته

---

[1] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٥٦.

[2] – المصدر نفسه، ص٣٥٧.

إلى مصادر علوية ، وهو ما يطلق عليه ماركس "الوعي الزائف"[١]. وهكذا فمن خلال نشاط السلطة اللاهوتية الساعية إلى إخضاع الناس ومن خلال الوعي الزائف ذاك، يتحول النص إلى نص مقدس، المقدس الذي كنا قد رأينا أنه لا يكون كذلك إلا عندما يتعارف الناس عليه، وهو ما يمكن البرهنة عليه بوضوح تام من خلال نصوص عديدة من الكتاب نفسه.. من ذلك ما يقوله ارميا "بأن يهود زمانه أطلقوا بطلاناً على معبد سليمان اسم معبد الله. ثم يعلل ذلك في الإصحاح نفسه بقوله إن اسم الله لا يمكن أن يرتبط بهذا المعبد إلا إذا كان الناس يمجِّدون الله ويدافعون عن العدالة، فإذا أمّه القتلة واللصوص وعبدة الأوثان وسائر المجرمين يصبح حينئذ مأوى الأشرار"[٢]. وهكذا يغدو المقدس نتاج وضعية اجتماعية بعينها، ومرتبطاً بمدى تمسك الناس بالتقوى، التي من دونها يتحول المقدس إلى حبر على ورق أو أنه يضيع كلياً [٣]. فالمقدس ينزاح مع التاريخ وبنية النص المقدس كذلك، فهي تنزاح مع التاريخ وتتغير مع تغير الحامل المعرفي للنص نفسه، أي عندما تنتقل البنية تلك من حقل معرفي إلى آخر وتبعاً للنمو المعرفي. ما يشير إلى أن البنية تخضع ضمن إطار العلاقة بين السلطة والثقافة إلى جدلية المصادفة والضرورة، حيث تأتي البنية بمثابتها تعبيراً عن مصادفة تقتضيها لحظة إنتاج النص، الذي عليه لكي يحقق وظيفته أن يتوافق مع التكوين الشخصي والنفسي لمتلقفيه [٤]. الأمر الذي سيتطلب من منتجي النص والعاملين على تكريسه التدخل في بنيته باستمرار، إلاّ أن ذلك لا يعني أن بنية النص اللاهوتي هي دائماً، مفعول به، بل إنها تأخذ دور الفاعل أيضاً، فالنص نفسه وبسبب طريقة إنتاجه يأخذ بتكوين آليات معينة تساعده على الاستقلال عن منتجيه في الوقت نفسه الذي يأخذ فيه بفرض نفسه على متلقفيه. أما هذه الآليات فهي تلك التي تتّجه إلى جعل بنية النص بنيةً مفتوحةً عندما يتم الخلط بين البشري والإلهي أو الخلط بين أفكار العامّة والعقيدة الإلهية. وهذا الخلط برأي سبينوزا "هو المسؤول عمّا يدعو إليه مؤسسو الفرق من آراء عديدة مختلفة فيما بينها كل الاختلاف ويتخذونها أركاناً للإيمان، ويؤيدونها بنصوص كثيرة من الكتاب، حتى شاع بين الهولنديين منذ القدم قول يقول: ما من مجدف إلا ويستند إلى نص"[٥]. ما يعني أن بنية النص اللاهوتي هي بنية تقاطعات بين تلك الحالات التي تجعل منه نصاً للجميع وضد الجميع في الوقت نفسه. كما أنها تأتي كنقض لهوية النص، عندما يُعرّف عن نفسه بأنه نص تكوَّن مرّة واحدة وإلى الأبد، في حين تأتي بنيته نفسها لتكشف عن تشظّيه وقابليته لأن يكون نصاً بشرياً، عندما يقوم البشر بتأويله، فيلغون المسافة الفاصلة بين العام أي الهوية والخاص أي البنية. وينبه سبينوزا إلى أن إمكانية التأويل تلك، والتي منشؤها بنية النص نفسه، هي التي ستسمح بقدوم مَنْ سيحتكر النص لنفسه[٦] مستعدياً الآخرين ومظهراً إيّاهم أعداءً ماداموا لم ينتموا لقراءته. وإذا عنى ذلك شيئاً، فإنه يعني أن البنية في خضوعها لجدل السلطة والثقافة، وفي امتلاكها لطبيعة مفتوحة، هي بنية من بنيات التاريخ، أي مخلوق من مخلوقاته. وإذا جاز لنا أن نستعيد هنا مصطلحات البيولوجيا، فإن النص اللاهوتي باعتباره نتاج التاريخ، فلابد أنه خضع للظروف والأحداث التي جعلت النص على ما هو عليه.

---

[١] – فروم، اريك، مفهوم الإنسان عند ماركس، ت: محمد سيد رصاص، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨، ص٣٨.

[٢] – المصدر السابق، ص٣٤٠.

[٣] – المكان نفسه.

[٤] – المصدر نفسه، ص٣٤٣.

[٥] – المصدر نفسه، ص٣٥٥.

[٦] – المصدر نفسه، ص٣٥٦.

النقد الأيديولوجي

أولاً – توظيف اللاهوت داخل النسق اللاهوتي نفسه من موقع السلطة اللاهوتية

ثانياً – توظيف اللاهوت من موقع السلطة اللاهوتية حيال المجموعة الداخلية كما حيال الأغيار

ثالثاً – النقد الأخلاقي

رابعاً – نقد السياسة

أولاً- توظيف اللاهوت داخل النسق اللاهوتي نفسه من موقع السلطة اللاهوتية:

كان لابدّ لخضوع بنية النص اللاهوتي، لجدلية السلطة والثقافة، أن يجعلها بنية تتضح بالأيديولوجيا، كما رأينا، وأن تغدو بالتالي متناغمةً مع طموحات السلطة اللاهوتية الرامية إلى بسط سلطتها على مَنْ لابد من تطويعهم. فالسلطة اللاهوتية، اليهودية في حالتنا هنا، بمن يمثلها من القائمين على اللاهوت، مُنطلقةً من تلك البنية ستجد نفسها قادرة على السيطرة على الجمهور بفضل نشر القيم التي "تُسهل هذه السيطرة، مثل حرية المواطنين في الدولة إزاء غيرهم من الآخرين، والولاء للوطن والحق المطلق ضد الأجنبي، وإباحة الكراهية الشديدة لكل مَنْ هو غير يهودي وجعلها واجباً مقدساً والتميُّز بالعادات والشعائر"[١]. ومفهوم السيطرة الوارد في نص سبينوزا هذا يشير إلى ماهية السلطة اللاهوتية، وأما الطريقة التي تسهل لها السيطرة فهي تتماثل مع جوهر كل أيديولوجيا التي هي بالدرجة الأولى "تصوّرات جماعية يتأكد بوساطتها تراتب القيم، فهي تخبر بما هو خيرٌ وما هو شرير، بما هو جميل وما هو قبيح، بما هو حق وما هو زور، بما هو سام وما هو دنيء"[٢]. وفي النص السبينوزي المذكور نجد أنفسنا أمام طرح مماثل، فالسلطة اللاهوتية تفتش عن رغبات السواد الأعظم وتحوّلها إلى شعارات تقوم بطرحها عليه بعد أن تعيد صياغتها بما يتوافق وأهدافها هي لاهو. فالمواطنون الذين يريدون كرهاً وتعصباً يحصنهم، وشعائر وطقوساً ترسم حياتهم، كل ذلك سيدفع السلطة اللاهوتية إلى جعل تلك الرغبات رغبات مقدسة، وسنركز على اللاهوت الطقوسي، فهي ستقنّع مصالحها الخاصة في شكل مصلحة عامة، إذ من خلال ذلك فقط تكتسب تلك السلطة مشروعيتها، هذه المشروعية التي تمثل الهمّ الأساسي لكل سلطة "لأن السلطة الراغبة في الدوام وفي البحث عن أساس مكين، تشعر بأن السلطة القادرة على الاستقرار، هي السلطة التي لا تقوم فقط على القوة والعنف وانتزاع الاعتراف، بل هي السلطة القادرة على جعل الذوات السياسية تنتج تلقائياً مصادقتها عليها وقبولها بها حيث لا تكون بمثابة مؤسسة خارجية قائمة على القهر والقسر بل على الرضا والموافقة"[٣]. وبهذا الشكل تكون تلك السلطة قد "موضَعت الرغبات"[٤] بحسب نقاد الأيديولوجيا. إلا أن هذه السلطة، وهي تعلن عن نفسها مخلّصاً حقيقياً، وتطلب من طالبي الخلاص أن يتماهوا معها، وأن يرصوا صفوفهم للسير تحت لوائها، سيظل ولاؤها أولاً وأخيراً (لمصالحها)، هذه المصالح التي سترسم طبيعة تلك العلاقة المتوترة بين السلطة والجمهور. أما القداسة التي ستضفيها تلك السلطة اللاهوتية على رغبات الجمهور، فإنها ستتحول إلى مناخ عام للحياة المادية والروحية لذلك الجمهور الذي ستحيط به القداسة. وكان سبينوزا قد لاحظ أنه بفضل من هذه القداسة "استطاع المواطنون أن يتحملوا دوماً بصبر وشجاعة في سبيل وطنهم أيَّ امتحان، حتى تعوّد الناس تسمية اورشليم بالمدينة المتمردة"[٥]، حيث إن اورشليم تلك ستغدو رمزاً لاهوتياً أكثر منها مدينةً للعيش، وسينتعش التعصب إلى الحد الذي سيجعل منه خط الدفاع الأول إن لم يكن الوحيد عنها. وبهذا الصدد يستعين سبينوزا بشهادة أحد المؤرخين التي تُبرز الدور الذي لعبه التعصب اللاهوتي في الذود عن أورشليم بالرغم من ضعف القوة البشرية والعسكرية. حيث يذكر المؤرخ "أن فِسباسيان انتصر في حربه ضد

---

[١] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة ص٤١٢.

[٢] – مجموعة من المؤلفين، الايديولوجيات، ت: صلاح الدين برمدا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣، ص١٦.

[٣]– سبيلا، محمد، الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢، ص٥٧.

[٤] – مجموعة من المؤلفين، الأيديولوجيات، ص١٧.

[٥] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٤١٢.

اليهود، لكنه لم يستطع اقتحام اورشليم، فقد كانت تلك مهمةً صعبةً وشاقةً، ويرجع ذلك إلى الاستعداد النفسي الخاص للشعب وشدة تعصبه، أكثر مما يرجع إلى قواته الحقيقية المُحَاصرة والباقية لمواجهة ضرورات الموقف"[١]. وفي سبيل تحقيق أعلى درجة من السيطرة وتالياً مدّ التعبئة اللاهوتية والوطنية، ستحرص السلطة اللاهوتية على تطبيق برنامجها والإخلاص له، وستذهب بعيداً في ذلك حيث نجد أنفسنا أمام (أيديولوجيا) تبتلع كلَّ شيء وتعيد إنتاجه من جديد. ومن ثمّ فهي لن تكتفي برسم تفاصيل الحياة اليومية، الاقتصادية والاجتماعية للمؤمنين، بل والنفسية أيضاً.

وعلى جميع هذه الصعد ستبدأ السلطة اللاهوتية برسم التفاصيل ضمن حقل (المسموح والممنوع)، الحلال والحرام، ففي الوقت الذي ستدفع فيه بالملكية الخاصة إلى مرتبة القداسة وحيث لن نجد أحداً كان يملك أو يمتلك في أي مكان آخر بقدر ما كان المواطنون في الدولة العبرية "يملكون أموالهم عن حق مضمون"[٢]، فإننا سنجد هذه السلطة في مكان آخر تُحظِّر القيام ببعض الأنشطة الاقتصادية من دون الرجوع إليها. ولابد هنا من التأكيد على أن الهدف من كلا الأمرين السماح والحظر، ظلّ واحداً في عيون أهل السلطة اللاهوتية ونعني به (الطاعة)، فتقديس الملكية الخاصة من شأنه أن يقدم أطماعاً دنيوية للمؤمن تجعله أكثر تمسّكاً بالعقيدة. وأكثر خضوعاً وطاعةً. هذه الطاعة التي رأت فيها المنظومة اللاهوتية (المبدأ) الأكثر فاعليةً من أجل استمرارها، والغاية النهائية لوجودها، ونظامها الوحيد. فلم يكن أحد من الشعب يستطيع أن يفعل شيئاً دون أن يلتزم بالقانون ودون أن ينفّذ الأوامر الصادرة عن الرئيس وحده. ولم يكن مسموحاً له أن يفعل شيئاً بمحض رغبته، وكان عليه أن يراعي طقساً لاهوتياً معيناً للفلاحة والبذر والحصد، كما لم يكن باستطاعته أن يتناول طعامه أو يلبس أو يُعنى بشعر رأسه ولحيته أو يلهو أو يفعل أي شيء إلا بالامتثال لشعائر لاهوتية إجبارية ولأوامر تفرضها القوانين. ولم يكن هذا كله كافياً، بل كان عليهم (أي أبناء الشعب) أن يضعوا على عتبات المنازل وفي الأيدي وبين العينين علامة تذكرهم بالطاعة"[٣]. وهكذا وضمن التراتبية الهرمية للنظام اللاهوتي كان على الجميع أن يكونوا مطيعين، وأن ينبذوا العصيان والتمرد ضد "أولي أمور لاهوتهم ودنياهم". وصوناً لهم كي لا يضلّوا (سواء السبيل)، وكذلك، دعما لنظام الطاعة المنشود، وفي مقابل السماح بالملكية الخاصة، أقدمت السلطة المذكورة على اتخاذ إجراءات وتشريعات تمسّ صميم الحياة الاقتصادية، ففي نظام اقتصادي يعتمد على الزراعة، ترتب على الناس أن يضبطوا علاقتهم بالأرض والفلاحة وفقاً لما نصت عليه الشريعة. وقد اعتبر خضوع الناس لمثل هذه الإجراءات والتشريعات مقياساً لمدى خضوعهم للسلطة اللاهوتية نفسها. ويعتبر سبينوزا أن "الطاعة لدى العبرانيين أتت نتيجة للنظام الصارم الذي نشؤوا عليه. فقد كانت جميع أفعالهم خاضعةً لأحكام الشريعة، ولم يكن حرث الأرض مصرَّحاً به في كل الظروف، بل في أوقات معينة وفي سنوات معينة، وبمواش من نوع معين، كذلك لم يكن البذر والحصاد مسموحاً بهما إلا بطريقة معينة وفي وقت معين. وبوجه عام كانت حياة العبرانيين كلها طاعةً مستمرةً"[٤].

---

١ – المكان نفسه.

٢ – المكان نفسه.

٣– المصدر نفسه، ص٢١٣.

٤ – المصدر نفسه، ص٤١٣.

بالطريقة نفسها التي أمكن للسلطة اللاهوتية من خلالها أن تفرض الطاعة على الجميع، اقتصادياً واجتماعياً، فقد سعت وتمكّنت من فرضها على نفوس الأفراد ونوازعهم، حين أوحت إلى المؤمن بالرغبات المسموح بها وبتلك (الممنوعة) والمنظور إليها كإثم ما بعده إثم حتى ولو لمجرد مداعبة مثل هذه الرغبات لنوازع النفس. وكان أن حصلت، نتيجة لذلك، على ما نستطيع أن نسميه (المؤمن المعدَّل الرغبات)، فعوضاً عن تعديل العالم وفقاً لرغبات البشر، تطالب المنظومة اللاهوتية، شأنها شأن كل الأيديولوجيات، بتعديل الرغبات وفقاً لنظام مفترض في العالم، وبدلاً من أن يكون العالم عالماً للإنسان، فإنه يتوجب على الإنسان (المؤمن) أن يتحوّل إلى إنسان للعالم، وعوضاً عن أن يكون سيّداً للأشياء والعالم من خلال امتلاكهما معرفياً وتحويرهما، فإذا به يتحوّل إلى عبدٍ لها وله. إلا أننا يجب أن نلاحظ بأن ذلك إذ يحدث، أي تحوير الرغبات وتحويلها وفقاً لما تنادي به السلطة اللاهوتية، فإنه يحدث من دون أدنى تذمّر إلى الحد الذي يصبح فيه مثل هذا التحوير والتعديل منهج حياة. فالعبرانيون قد تماهوا مع قوانين سلطتهم اللاهوتية إلى حد أن حياتهم في ظلها "لم تعد عبوديةً بل بدت هي والحرية شيئاً واحداً حيث لم يعد الممنوع مرغوباً فيه من أحد، بل أصبح الفعل الذي يؤمرون به هو وحده المرغوب فيه، كذلك كان التزامهم بأيام الراحة والمتعة الدورية في الجيش طاعة لله لا إمتاعاً لأنفسهم"[١].

من جهة أخرى، وبعد أن استطاعت السلطة اللاهوتية أن تُخضع الجميع (لنظام الطاعة) فإن مهمتها التالية تمثلت في كيفية جعل مثل هذا النظام يستمر وينمو بعيداً عن الهزات والإرباكات التي قد تنجم عن الضغط الهائل، الاقتصادي والاجتماعي والنفسي، الذي قد يولّده نظام كهذا، إلا أنه يبدو أن من يستطيع (ترويض الحصان لن يعدم الوسيلة إلى لجمه). وبالفعل، فإن جمهور المؤمنين هذا الذي تم إخضاعه وتطويعه لم يكن يحتاج إلا إلى إضفاء نوع من الزينة على حياته تلك، وهذا ما لجأت إليه السلطة اللاهوتية التي عرفت كيف (تحتفظ بالذهب لنفسها وكيف تمنح بريقه لجمهور المؤمنين). فزينت حياتهم بالطقوس والشعائر والأعياد والأضحيات، مبعدة بذلك شبح الملل والسأم عنهم، مضفيةً نوعاً من الترفيه على حياتهم الاجتماعية وموسّعة هالة القداسة حول بعض الأماكن والتصرفات. وهذا هو بالضبط ما كان عليه حال العبرانيين، "فالشعائر الخاصة بأيام العيد كانت نادرة ومتنوعة، يضاف إلى ذلك احترامهم الشديد للمعبد، فكانوا يحافظون عليه بدافع لاهوتي نظراً للطابع الفريد الذي كانت تتسم به شعائره والطقوس الواجب اتّباعها حتى يُسمح بالدخول فيه"[٢].

إن نظاماً صارماً كهذا الذي تحدثنا عنه حتى الآن، والذي تلعب فيه الطاعة دوراً أساسياً حيث تدور جميع القوانين والسنن والتشريعات، وكذلك الطقوس والشعائر في فلكها، كان حرياً به أن يؤدي إلى النتائج التي تطمح إليها سلطة لاهوتية، ترغب بأن تكون ديناً ودنيا معاً، فتعمل جاهدةً، على تقديم نفسها كمرجعية واحدة وحيدة، حيث تكون إطاراً للحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والحقوقية، ويغدو الخروج عليها كفراً وإلحاداً وخيانة وتجرؤاً غير مسبوق على الله والملك معاً. وأما أهم النتائج التي تمخضت عن (نظام الطاعة) فيمكن إجمالها بنقطتين: أولاهما استطاعت السلطة اللاهوتية أن تأمن جانب رعاياها وتضمن عدم عصيانهم وتمردهم ضدها، أما ثانيتهما فإنها قد استطاعت أن تمارس نوعاً من (التنويم المغناطيسي) عندما جعلت جمهور المؤمنين يسلِّم بما تقول وينحّي العقل جانباً. والواقع أن الأحكام المسبقة غير الممتحنة، عقلياً واجتماعياً، تحولت إلى وقائع حقيقية، وبالتالي فقد أطيح بالعقل لمصلحة سيادة النص والوصايا، وبدلاً من التداول بشؤون الحياة

---

١ – المكان نفسه.

٢– المصدر نفسه، ص٤١٤.

وتطويعها لظروف البشر تم تطويع ظروف البشر لإرادة عليا، تعلو على النقد والتفكر والتبصّر، وبسبب تزمت السلطة للقوانين "فقد قلّ الخوف من القلاقل الناجمة عن انتشار الأحكام المسبّقة بين الشعب، ولم يجرؤ أحد على أن يصدر حكماً على الأمور الإلهية، بل كان على الجميع أن يطيعوا كل ما أمر به الله، إما بناء على سلطة الرد الخاص الذي يبعث به الله وإما بناء على سلطة الشريعة التي أوحى بها الله منذ القدم، دون إعمال العقل"[1].

بفضل نضالها الشرس استطاعت السلطة اللاهوتية أن تحول نظام الطاعة ذاك إلى شكل من أشكال الدولة والتي أطلق عليها اسم الدولة "التيوقراطية" وتُحوّل المؤمنين إلى مواطنين ورعايا لهذه الدولة، كما حددت نوع العلاقة مع هؤلاء الرعايا في الداخل، وتجاه الأعداء في الخارج. فداخلياً، ألزمت رعاياها بالتخلي عن الحقوق الطبيعية، "وتفويض كل حقهم إلى الله وحده، لا إلى أية سلطة بشرية. وهكذا، دون تردد، وبصوت واحد، وعدوا الله بأن ينفّذوا أوامره، وبألاّ يعترفوا منذ ذلك الحين بأي قانون إلاّ ما يقرره الله نفسه بوحي نبوي"[2]. وأما الله فهو الملك، والدولة مملكة الله. وبهذا الشكل تحولت قوانين الله وأوامره إلى تشريع للدولة. وأما المواطن فيها فهو لا يخضع إلا لله ولا يموت إلا في سبيله، وإذا عادى الدولة أو عارضها فقد عادى الله وعارضه. وهذا ما تحقق فعلاً بالنسبة لدولة العبرانيين، فقد "كان أعداء هذه الدولة أعداء الله، كما أن مَنْ أراد من المواطنين اغتصاب السلطة أصبحوا مدانين بجريمة الطعن في سلطة الله العليا. وأخيراً أصبح تشريع الدولة هو مجموع قوانين الله وأوامره، في هذه الدولة. وكانت التقوى تُعد عدالةً والفسوق إثماً، فمن ترك دينه لا يعود مواطناً ويصبح بهذا السبب وحده عدواً، ومن ضحّى بحياته في سبيل اللاهوت يكون شهيداً للوطن"[3].

وتحول اللاهوت إلى وطن، والوطن إلى لاهوت، وشكَّل الانتماء إلى أحدهما انتماء إلى الآخر، والخروج على أحدهما خروجاً على الآخر. وأما التعريف الأكثر بروزاً للمواطن (المؤمن) في هذه الدولة فهو اعتبار نفسه عدواً لكل مَنْ لا يحملون الانتماء نفسه والنظر إليهم كأغيار (غوييم).

---

[1] – المكان نفسه.

[2] – المصدر نفسه، ص٣٩٨.

[3]– المصدر نفسه، ص٣٩٩.

ثانياً– توظيف اللاهوت من موقع السلطة اللاهوتية حيال المجموعة الداخلية كما حيال الأغيار (الغوييم)

يشكّل الأغيار ركناً أساسياً في استراتيجيا السلطة اللاهوتية، الماضية قُدماً في تطويع المجموعات الداخلية من جهة، وفي إقصاء هؤلاء الأغيار حيث لن تسمح لهم بالتأثير على هذا أو ذاك بالشكل الذي يمكن أن يمس مصالحها واستقرار سلطتها ومد نفوذها من جهة أخرى. ولتحقيق ذلك فإنها ستعمل على إنضاج فكرة في غاية الأهمية، وهي جعل تلك المجموعات عدواً لكل مَنْ لا يشاركها العقيدة نفسها، أو بتعبير آخر، فإن على هذه المجموعات أن تشعر بأن هويتها تتحدد بمدى قدرتها على كره ومعاداة الآخرين. وفي هذا الإطار، فإن السلطة المذكورة ستلعب على وتر تدرك جيداً أنه موجود لدى الأفراد، ونعني بذلك شعورهم بأن السعادة الحقة تتحقق من خلال إحساسهم بأن يكونوا هم وحدهم مَنْ يتمتع بالخير في حين يكون الآخرون محرومين منه. وعلينا أن نشير إلى أن سبينوزا يطرح المسألة في بداية الفصل الثالث من "رسالة في اللاهوت والسياسة" على النحو الذي نثيره، فهو يشن حملةً على مَنْ "يظنّ أنه حصل على سعادة أكبر ولكونه أسعد حظاً من الآخرين"([1]). كما يتوجب علينا أن نشير إلى أن الطرح السبينوزي يبدو في غاية التعميم وذا طابع أخلاقي صرف، لاسيما عندما يكتب بأن "الفرح الذي يشعر به المرء نتيجة لاعتقاده أنه أسمى من الآخرين، إن لم يكن شعوراً طفولياً فإنه لا ينشأ إلا من الحسد أو من القلب الحاقد"[2]. إلا أن المسألة تتخذ طابعاً آخر لدى متابعتنا لقراءة نص سبينوزا حيث ينقلب النص إلى نوع من التخصيص، ونراه يأخذ بتجاوز التخوم الأخلاقية في محاولة لفهم الآلية التي تدفع النص اللاهوتي، المعبِّر الأول عن (أيديولوجيا) السلطة اللاهوتية نفسها، إلى التأكيد على أفضلية مَنْ يتوجه إليهم وتميّزهم حيال غيرهم. فالنص، لكي يفعل ذلك، يجد نفسه مجبراً على مخاطبة الأفراد بحسب أفهامهم. ونحن لا نعثر في لغة سبينوزا على أية إشارة إلى النيّات (الأيديولوجية) المتربصة وراء النص "لا الخطاب"، وربما توجب أن نناقش المسألة فقط من وجهة نظر سبينوزا التي تبدو أولية عندما رأى أنه لم يكن أمام الكتاب، وهو يطالب العبرانيين بطاعة الشريعة إلا أن يؤكد على "أن الله قد اصطفاهم من بين سائر الأمم وأنه قريب منهم بعيد عن الآخرين وأنه وضع شرائع عادلة لهم وحدهم، وأنه أعطاهم وحدهم شرف معرفته"[3].

إن نص سبينوزا الذي انقلب من العام إلى الخاص، ومن مجرد التمهيد الأخلاقي إلى نوع من الاستقصاء المعرفي لآليات النص اللاهوتي، سيجد نفسه مجبراً على تحوّل أو انقلاب آخر مع متابعة سبينوزا نفسه لنصوص التوراة، التي تتحول بدورها إلى أكثر من طريقة عرض للمواضيع بما يتناسب مع أفهام البشر "متلقفي النص" وهم هنا العبرانيون. حيث إننا سنقف مع سبينوزا على نصوص تتجاوز حالة التوافق مع الأفهام إلى حالة التصعيد (الإيديولوجي) ودفع الأمور إلى مداها الأقصى عندما ستبدأ (النصوص) بدفع العبرانيين إلى حالة من السمو والتعالي وجعلهم شعباً فريداً يتعلق وجود الأشياء ومصيرها بوجوده واستمراريته ومصيره. ويبرز من بين تلك النصوص نصان يتطابقان إلى حدٍّ كبير يضعهما سبينوزا في السياق ذاته المحرّض على ضرورة أن ينظر العبرانيون إلى أنفسهم على أنهم شعب مختار فعلاً. والنَّصان هما نص ارميا (٣١: ٣٦) الذي يؤكد

---

[1] – المصدر نفسه، ص١٧٠.

[2] – المكان نفسه.

[3] – المكان نفسه، ص١٧٠.

فيه النبي كما يرى سبينوزا "أن إسرائيل ستظل أمة الله إلى الأبد ويشبّه اليهود بالنظام الثابت للسماوات والطبيعة"[١]. وأما النص الآخر فهو نص حزقيال (٢٠: ٣٢) الذي يعتبر الشعب العبراني شعب الماضي والحاضر والمستقبل، فالنص كما يفهمه سبينوزا يريد أن يقول "إنه بالرغم مما قد يبذلونه (اليهود) من جهد لترك عبادة الله، فإن الله سيجمعهم من جديد ومن جميع الأقطار التي تشردوا فيها ويقودهم في صحراء الشعوب كما قاد أسلافهم في صحراء مصر بعد أن يفصلهم أخيراً عن العصاة والمرتدين وسيرفعهم على جبل قدسيته حيث تخدمه أسرة إسرائيل كلها"[٢]. من الواضح أن النصين المذكورين يسعيان، وهما يؤكدان على خصوصية الشعب اليهودي إلى التأكيد أكثر على انحطاط كل ما هو غير يهودي. وما يرجح بالنسبة لنا كون هذين النصين وتلك النصوص المشابهة التي ينص بها الكتاب، هي نصوص تكرس سلطة لاهوتية ما، هو ما يشير إليه سبينوزا نفسه من أن الفريسيين كانوا قد التقطوا نصاً من سفر الخروج (٣٣، ١٦) معتبرينه نصاً أساسياً بالنسبة لهم حيث أنهم غالباً ما شهروه أمام خصومهم كما أمام أتباعهم للدفاع عن اعتقادهم بأن "النبوة كانت وقفاً عليهم وحدهم في حين أن الأمم الأخرى قد تنبأت بالمستقبل بقوة شيطانية"[٣]. والتهكم هنا لسبينوزا الذي يرى أن الفريسيين كانوا قد استنتجوا من ذلك النص "أن موسى قد طلب من الله أن يكون حاضراً أمام اليهود وأن يكشف عن نفسه لهم بنبوءات وألا يعطي هذا الفضل بعد ذلك أي شعب آخر"[٤]. ويمكن القول إن تبني الفريسيين لهذا النص كان بمثابة إعلان هوية لاهوتية قادرة على اختصار كل أشكال الهويات الأخرى، حيث أنهم سيتعرفون إلى أنفسهم على أنهم أصفياء الله دون غيرهم من الإثنيات والأعراق والطوائف والديانات الأخرى. وسنجد أن ما سيمنح هذه الهوية القدرة على الثبات والاستمرار سيعتمد إلى حد كبير على مدى تغذية الشعور بالكراهية حيال الآخرين. لاسيما أن هذه الكراهية، وهذه هي المفارقة الطريفة فعلاً، ستشكّل المعيار الرئيس لمدى تقوى الأفراد. "فالواقع إنهم (أي العبرانيين) بعد أن فوّضوا حقهم إلى الله اعتقدوا أن مملكتهم مملكة الله، وأنهم وحدهم أبناء الله، وأن الشعوب الأخرى أعداء الله، ولهذا السبب كانوا يكنّون لهذه الشعوب كراهيةً شديدةً، وهي كراهية كانت تبدو لهم علامة على التقوى، وكانوا يشعرون بفزع شديد إزاء فكرة التعهّد بالولاء للأجنبي أو وعده بالطاعة"([٥])، فالمؤمن الحقيقي هو ذلك القادر على كره الآخرين، وهو ذلك الذي عليه أن يعيش تحت شعار "كلما ازددت كرهاً (للآخر) ازددت إيماناً" والعكس صحيح. وتالياً، فإن العار وربما الطامة الكبرى لهذا المؤمن ستتمثل في أن يضطر للعيش مع الأجنبي، هذا الأجنبي الذي هو كذلك لأنه يمتلك عقيدة أخرى حتى ولو اتفق معه في خصائص ومقومات كثيرة أخرى.. وبهذا الصدد فإن أزمة النبي داوود تبرز مثالاً صارخاً على ذلك، داوود الذي أُرغم على هجر وطنه فأخذ يندب حظه لأنه قد يضطر إلى عبادة آلهة أجنبية [٦]. ويقدم لنا سبينوزا ملاحظة

---

[١] – المصدر نفسه، ص١٨٦.

[٢] – المكان نفسه، ص١٨٦.

[٣] – المصدر نفسه، ص١٨٤.

[٤] – المكان نفسه.

[٥] – المصدر نفسه، ص٤١١.

[٦] – المكان نفسه.

مهمة هنا "بأن حبّ العبرانيين لوطنهم لم يكن مجرد حب بل كان تقوى تُحييها العبادة اليومية وتغذيها، كما تثيرها في الوقت نفسه كراهيتهم للشعوب الأخرى، حيث أصبحت هاتان العاطفتان طبيعةً ثابتةً عند العبرانيين"[١].

ولعلّ الصراع الأشدّ الذي ستخوضه السلطة اللاهوتية وهي تحاول إنضاج تلك الهوية، يتمثل في صراعها مع التاريخ، وسنكتشف، وبسبب من طبيعتها اللاتاريخية، بأنها ستحاول أن تُحدث قطيعة مع التاريخ، حيث تبدو المبتدى والمنتهى، مبرزةً الهوية التي تعمل على إنتاجها كهوية لا مثيل لها، إلا أنها وهي تعمل على تصفية التاريخ تقع هي نفسها في مطب التاريخية. وكمحاولة لتقديم إدانة للدعاوى اللاتاريخية لهذه السلطة فإن سبينوزا يلجأ إلى الكتاب ليكشف عن كونه، وبسبب تناقضاته التي كنا أتينا عليها في حينه عندما ناقشنا مسألة تاريخية النص، هو نفسه الذي سيقدم دليل الإدانة تلك عندما نجد في سفر التكوين تأكيداً على أن "الله قبل أن يؤيد إسرائيل نصَّب ملوكاً وأحباراً على أورشليم ووضع لهم شعائر وقوانين"([٢]) إضافةً إلى أن محاولة الكتاب تصوير بلعام كنبي فريد تبدو محاولة غير منطقية لأنه لا يختلف عن إبراهيم، وهو في نهاية المطاف ككل الأنبياء التوراتيين – والرأي لسبينوزا– "لا يتميز عن البشر إلا بقلب يميل إلى العدل والخير وأنه كنبي سلك كسائر الأنبياء وتعرّض لما تعرّض له هؤلاء، فهو أي بلعام لم يكن يبارك أو يلعن من يشاء، بل من أراد الله أن يباركهم أو يلعنهم، أما فيما يتعلّق بغضب الله عليه في أثناء رحلته فقد حدث لموسى هذا الشيء نفسه عندما ذهب إلى مصر بأمر الله، أما النقود التي كان يأخذها ثمناً لنبوءته فقد كان صموئيل يفعل ذلك"[٣]. وإذا كنا سنشير إلى مسألة الأنبياء التوراتيين أو النبوة من وجهة النظر التوراتية في مواضع لاحقة من هذا العمل فإننا معنيون هنا بالتأكيدات السبينوزية على أن إدراك حقيقة أن كل الأنبياء الذين حفل بهم تاريخ اللاهوت قد ذهبوا إلى ما ذهب إليه أنبياء الأمة العبرية، نقول إن إدراك هذه الحقيقة حري به أن يذرر موقف السلطة اللاهوتية وتصوراتها الدوغمائية.

فتاريخ النبوة والأنبياء يفضي إلى نتيجة واحدة وهي "أن الأنبياء الحقيقيين السابقين على اليهود، قد وعدوا المؤمنين من أممهم بهذا الاختيار ذاته، وقدموا إليهم هذا العزاء نفسه، وعلى ذلك فإن هذا الميثاق الأزلي لمعرفة الله وحبه هو ميثاق شامل ويجب ألاّ نفرّق مطلقاً في هذه الناحية بين اليهود وسابقيهم"[٤]. فالوعد بالاختيار والاصطفاء والسمو والتفضيل، شكل صلب جميع الديانات القديمة التي وجدت، بل إن ظروف الاختيار تلك تمت بالطريقة نفسها. وبالعودة إلى التاريخ مرة أخرى فإن "الله لم يختر العبرانيين إلى الأبد، بل اختارهم في الظروف نفسها التي اختار فيها الكنعانيين من قبل.. فقد كان الكنعانيون بدورهم أحباراً يخدمون الله بوازع لاهوتي ولكن الله تخلّى عنهم بسبب حبّهم للشهوات ولرخاوتهم ولعبادتهم الباطلة"[٥]. وإلى جانب محاولتها إلغاء التاريخ، تقوم السلطة اللاهوتية عبر أدواتها التي يظل النص أبرزها، بتزييف ليس الواقع فحسب، بل وكذلك الطبيعة البشرية ذاتها، وهي هنا تعمل (كأيديولوجيا) بامتياز، وهذا ما كنا أكدنا عليه سابقاً، فهي، وفي لحظة معينة ولضرورات اجتماعية وسياسية ولاهوتية، تقوم بتصوير ما هو طبيعي في الإنسان على أنه فريد ومغاير،

---

[١] – المكان نفسه، ص٤١١.

[٢] – المصدر نفسه،ص١٧٧.

[٣] – المصدر نفسه، ١٨٢.

[٤] – المصدر نفسه، ١٨٧.

[٥] – المصدر نفسه، ص١٨٦.

وبدلاً من أن تنظر إلى الطبيعة على أنها لا تنتج إلا حسب قوانين محددة، فإنها تطرح تصوراً عنها، يُظهرها كصاحبة مقاصد ومرامٍ وأهداف. والنضال السبينوزي ضد محاولة أدلجة الواقع والطبيعة البشرية التي تقوم بها السلطة اللاهوتية، يقوده إلى فهم سوسيولوجي للإحساس بالتميّز الذي ينتاب عقيدة ما. وهو قبل أن يناقش حالة (الأمة العبرية) يأخذ بالحديث عن الحياة الاجتماعية السليمة كحل للبشر، "فلكي يعيش الإنسان في أمان، ولكي يتجنب هجمات البشر والوحوش على السواء، فإن حكم الحياة البشرية واليقظة يفيدان فائدة جمّة. وقد أثبت العقل والتجربة أن أيقن الوسائل لذلك هو تكوين مجتمع يقوم على القوانين السليمة، وشغل منطقة من العالم، واتّحاد قوى الجميع في نفس الكيان الاجتماعي"[١]. وهكذا، فإن الأمم إذ تتميز عن بعضها البعض فإنها تتميز بمدى قدرتها على تحقيق عيش مشترك على درجة من الرقي والتطور. وبناء على هذا الفهم، فإن الشعور الذي يصيب أيديولوجيا أو عقيدة ما، بأنها الأفضل والأوفر حظاً من الآخرين، فإنما يرجع إلى النجاح الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي تحققه وليس بسبب المعتقدات أو الحكمة أو الفضيلة الحقة. ونترك المجال هنا لنص يوضح فهم سبينوزا لمسألة الاختيار الإلهي لشعب ما. يكتب سبينوزا: "إذا كان العبرانيون قد تميزوا بشيء ما عن الأمم الأخرى، فإنهم قد تميزوا بازدهار أحوالهم فيما يتعلق بالأمن في الحياة، وبما حصلوا عليه من سعادة في التغلب على المخاطر الكبرى. وقد تم لهم هذا بعون الله الخارجي فحسب [*]. وفيما عدا ذلك فقد كانوا على قدم المساواة مع باقي الأمم، فالله يرعى الجميع على السواء"[٢].

يكشف سبينوزا على النحو الذي رأينا، عن مشروع السلطة اللاهوتية الهادف إلى تحويل الأغيار، كل الأغيار إلى أعداء، من خلال الإعلاء من شأن المجموعات اللاهوتية الداخلية، وإسباغ العناية الإلهية عليها، ومن خلال محاولة تلك السلطة تحويل ما هو سوسيولوجي إلى تيولوجي، وتفسير ما هو تاريخي باللاتاريخي. أما النتيجة الوحيدة التي تتبقى من كل هذا المشروع، وهي الهدف الحقيقي الذي كمن وراء كل تلك المساعي، فهي إيجاد تربة خصبة لنمو النزعات الأصولية والقتال ضد حقيقة الآخر وضد وجوده.. إلا أنه يبدو أن من ينتج مثل هذه النظرة عليه أن يعي أن إنتاج التطرف سيفضي إلى تطرف مضاد، فقد ترتب على استعداء اليهود لجميع الأمم أن يواجهوا فيما بعد عداء الآخر لهم، وأن يتحملوا كره الآخرين بطريقة مماثلة لتلك التي عملوا على إنتاجها وتغذيتها[٣].

إن السلطة اللاهوتية، وهي تنشر فهماً للآخر يعتبره عدواً لا يقبل المهادنة، توجب عليها أن تنتج هويةً مرتكزةً إلى النص اللاهوتي، حيث ينضوي الجميع تحت رايتها، الأمر الذي كان لا بدّ أن يقودها إلى أن تقطع مع التاريخ، مع ضآلة المحاولة، وأن تزيّف الواقع، وأن تنهج كأيديولوجيا لا واعية، كما كشف عن ذلك سبينوزا، مؤسّساً بذلك للفهم الماركسي للأيديولوجيا كما لاحظ ألتوسير[٤].

---

[١]- المصدر نفسه، ص١٧٥.

[*] يتحدث سبينوزا عن عون الله الخارجي فيقول: نسمي كل ما تنتجه قوة الأشياء الخارجية مما فيه منفعة الطبيعة الإنسانية بالعون الخارجي. (رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٧٣).

[٢] – المصدر نفسه، ١٧٦.

[٣] – المصدر نفسه، ص١٨٨.

[٤] – ريكور، بول، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، ت: فلاح رحيم، دار الكتب الجديدة ، بنغازي، ٢٠٠٠، ص١٨٠.

ثالثاً– النقد الأخلاقي:

لعل النقد الأخلاقي السبينوزي، هو الذي سيشرح لنا على نحو أكثر عمقاً كيف استطاعت السلطة اللاهوتية أن تنتج مؤمنين منصاعين لنظام تم فرضه على الطبيعة والأشياء، ومُعَدلين، كما ذكرنا، وفقاً لذلك النظام، ولعله سيشرح لنا أيضاً آلية التفكير التي عملت تلك السلطة على إنتاجها لغرس فكرة التميّز لدى هؤلاء حيال الأغيار وأن يكونوا أصفياء الله، وأن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم شعب الله المختار كما في حالة اليهود. وأكثر من ذلك، فإن هذا النقد سيوضح لنا كيف استثمرت تلك السلطة حالةً عامة لدى الناس، وهي عدم معرفتهم لحقيقة الأشياء وقوانينها، فأنتجت ما أنتجت، وحققت ما حققت ضمن سياق تلك الحالة.

يواجه سبينوزا المسألة التي يرى أنها شكلت الأساس الذي انطلقت منه المذاهب الأخلاقية الميتافيزيقية واللاهوتية، منذ تذييل الجزء الأول من كتاب الأخلاق، وقد تمثلت تلك المسألة بالنظرة الغائية إلى الطبيعة والله والإنسان، وما سينتج عنها من أحكام (أخلاقية ومعرفية) يمكن ردها، بحسب سبينوزا، إلى "حكم مسبَّق واحد وهو أن الناس يفترضون عموماً أن جميع الأشياء الطبيعية تتصرف مثلهم من أجل غاية، بل إنهم على يقين من أن الله نفسه يوجه كل شيء نحو غاية معينة، وفعلاً إنهم يقولون إن الله قد سخّر كل شيءٍ للإنسان وإنّه خلق الإنسان ليعبده"([1]). وإذا كان الأمر كذلك فإن البشر لا ينتجون معرفةً، وبدلاً من أن يعوا الأسباب الحقيقية للأشياء، فإذا بهم يَعون رغباتهم، ويبدؤون بإسقاطها على الأشياء والعالم، ويأخذون بالانفصال عنها والنظر إليها كأسباب حقيقية للأشياء والظواهر، أي أن البشر سيكفون عن البحث في "العلل الأولى للأشياء ويكتفون بالعلل النهائية"([2])، وهو ما سيشارك في تكوين الوعي الزائف، المشار إليه، هذا الوعي الذي سيبدأ برد الطبيعي إلى ما هو غير طبيعي، والتاريخي إلى اللاتاريخي وستذوب انطلاقاً من هذا الوعي، الفوارق بين الحقائق والأوهام، فيُنظر إلى الله كما لو أنّه يفعل بهدف تحقيق غايات معينة، ويتحول الخالق إلى مخلوق والمخلوق إلى خالق. فالبشر الذين هم (مخلوقات الله) يأخذون بالنظر إلى وجودهم كمحرض وأساس لكل وجود آخر، حيث أنهم سينتزعون الطبيعة من قوانينها، وسيلحقونها بأوهامهم فتغدو ظواهرها وأحداثها ووجودها برمته، مرهوناً بهم ولهم، فمن أجلهم يحدث ما يحدث ويوجد ما يوجد، وكل ذلك بفضل مَنْ جنّدتهم تلك الأوهام للسهر على ما يتعلق بحياة البشر. وبهذا الشأن يكشف سبينوزا عن النتائج التي توصل إليها البشر بسبب وعيهم الزائف ذاك عندما رأوا أن "هناك مديراً أو مديرين كثيرين للطبيعة يتمتعون بحرية بشرية، وأن هؤلاء المديرين قد سخروا كل ما عليها لخدمة الإنسان وسد حاجاته. ونظراً لأنهم لم يحصلوا أبداً على ما يعرّفهم بطبع هذه الكائنات فإنهم قد حكموا عليها بالمقارنة مع طبعهم الخاص وأقروا بأن الآلهة تسخّر جميع الأشياء لصالح الآدميين كي يتعلقوا بها وتنال منهم أعظم تمجيد"([3]). بهذا الشكل ينتج البشر إلهاً مؤنسناً، حيث يأتي متمتعاً بصفات بشرية فيغضب ويكره ويحزن ويرسم الخطط والمؤامرات، فيكيد لمن يريد، ويعاقب من يريد، ويصفح عمن يريد. وهو سيعبر عن كل ذلك من خلال ظواهر وأحداث، مظهراً لعبيده آياته. ومن الهام هنا أن ننقل تهكم سبينوزا بقوله "انظروا أرجوكم إلى ما أفضت إليه الأمور، فمن بين عديد المنافع التي تقدمها الطبيعة، فإنهم (أي البشر) لم يجدوا بدّاً

---

[1] – سبينوزا، علم الأخلاق، ت: جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٦، ص٧٦.

[2] – المصدر نفسه، ص٧٧.

[3] – المكان نفسه.

من العثور على عدد كبير من المساوئ، مثل الزوابع والرجّات الأرضية والأمراض،.. إلخ، وأقروا بأن هذه الأحداث إنما تعبر عن غضب الله الذي أغاظته ذنوب الآدميين أو ما اقترفوه من خطايا في عبادتهم له"[١]. فهذا الإله (العارف بالنوايا والخبايا)، وبما يجاهر الناس به وبما يسرون، سيقسم عبيده إلى أتقياء وزنادقة، خيّرين وشريرين، صالحين وطالحين، وكل بحسب أعماله ونيّاته، فإذا أصابت أحد ما مصيبة فلأنه (من القوم الفاسقين)، وإذا أصابه خير فلأنه من المحسنين، وحتى إذا أصاب شر ما ، محسناً ما، فمرد ذلك إلى حكمة تتعلق بالتدبير الإلهي. و"بالرغم من أن التجربة، تكذّب يومياً هذا الاعتقاد مبينة بالاعتماد على أمثلة لا تحصى، إن الحسنات والسيئات تصيب الأتقياء والزنادقة دونما تمييز، فهم لم يتخلوا مع ذلك عن هذا الحكم المسبق المتأصل فيهم، بل إنهم قد استسهلوا اعتبار هذه الظاهرة من جملة الأمور المجهولة التي لا يعلمون فيما تستخدم وفضلوا البقاء فيما هم عليه من جهل فطري، على هدم كامل هذا البناء وابتكار بناء جديد"[٢].

إن الوعي الزائف هذا وما نجم عنه من تناول معرفي للطبيعة والله والوجود إنما يمثل طبيعة تلك النظرة الغائية أو المذهب الغائي الذي "يقلب الطبيعة رأساً على عقب، إذ يعتبر معلولاً الشيء الذي يكون في الواقع علةً والعكس بالعكس، ثم إنه يجعل السابق بالطبع لاحقاً، وهو أخيراً يجعل الرفيع والكامل ناقصاً جداً"[٣]. ولابد أن البشر إذ ينطلقون من فهم كهذا، فإنهم سيصلون إلى نتائج كتلك التي رأيناها، وسيكون من الطبيعي، والحال كذلك، أن ينظر البشر إلى أنفسهم (كمشاركين) في الوجود حيث إنهم لن يعودوا كائنات ككل الكائنات الأخرى، فهم بذواتهم علة وجودهم وعلة ما سيكون عليه الوجود، وتبعاً لوجودهم هذا، ستترتب تبعات الوجود الأخرى. من ذلك أن الطبيعة ليست منظمة بطريقة تتناسب مع حياة البشر المادية فحسب، بل إن الطبيعة هي أكثر من ذلك، إنها نظام أخلاقي [٤]، وما على البشر سوى تكوين المعاني الأخلاقية التي تساعد، وفقاً لسبينوزا، "على تفسير طبائع الأشياء وهي معاني الخير والشر والنظام والفوضى، الحار والبارد والجمال والقبح"[٥]. فالبشر في ملاحظتهم لظواهر الطبيعة كانوا قد مارسوا تأويلاً أخلاقياً لها، فاعتبروا "خيراً كل ما ساعد على اكتساب الصحة وعبادة الله وشرّاً كل ما خالف ذلك، ولما كان الذين لا يملكون معرفة بطبيعة الأشياء، ولا يثبتون عنها شيئاً، بل هم يتخيلونها فحسب ويظنون الخيال عقلاً، يجزمون بوجود نظام في الأشياء، جهلاً منهم بطبيعتها الخاصّة على حدٍّ سواء"[٦]. ووفقاً لذلك يحوّل الناس الظاهرة نفسها من ظاهرة تحدث لأسباب طبيعية، إلى ظاهرة تحكمها المقاصد والغايات، وتالياً فإنهم، وهم يفكّرون في تلك المقاصد والغايات يُقلعون تماماً عن التفكير في الظاهرة نفسها، أي في أسبابها الحقيقية، لأن مثل هذا التفكير، على ما يبدو، سيهدد إمكانية أن يكونوا مشاركين في هذا الوجود، هذا عدا عن مبدأ العناية الذي سينسبه البشر إلى الله. فإزاء اعتقادهم بأن وجودهم هو مركز كل وجود فإن الله "وحرصاً منه على مساعدة المخيلة الإنسانية، أعدّ الأشياء بطريقة تجعل تخيّلها في غاية السهولة.

---

[١] – المصدر نفسه، ص٧٨.

[٢] – المكان نفسه.

[٣] – المصدر نفسه، ص٧٩.

[٤] – ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨، ص٤٧.

[٥]– سبينوزا، الأخلاق، ص٨١.

[٦]– المكان نفسه.

ولعلّهم لن يقتنعوا بالاعتراض القائل بوجود عدد لا محدود من الأمور التي تتجاوز مخيلتنا، وعدد لا يُحصى من الأشياء التي تحدث فيها الاختلاطات نظراً إلى ضعفها"[١].

في مقابل هذا التصور الذي أنشأه البشر لأنفسهم وعنها، وتصويباً له وللنتائج التي نجمت عنه، تأتي النظرية السبينوزية الوجودية (الانطولوجية) لتشكّل كفاحاً جدياً ضد الوعي الزائف ذاك، أي ضد الأيديولوجيا التي أنتجها البشر محوّلين أنفسهم من معلول إلى علة، ومحوّلين وجودهم من وجود خاص وجزئي إلى وجود عام وكلي، ومن خاضعين لقانون الطبيعة ومتأثرين به إلى مسيطرين عليه ومؤثرين فيه. ونحن إذ نلجأ إلى الانطولوجيا السبينوزية هنا فلأن المسألة الأخلاقية لا تُحل إلا من خلالها، فالبحث عن الخير الاسمى، كما يلاحظ بعض الباحثين، يكمن أولاً في تحليل ثنائية الله والإنسان[٢]. إلاّ أنه يتوجّب علينا أن نشير إلى أننا لن نقوم بعرض النظرية المذكورة عرضاً كاملاً، لأننا سنعود إليها مراراً وتكراراً في هذا البحث، على النحو الذي سيساعد على عرضها شيئاً فشيئاً وضمن استخدام وظيفي لهذا العرض في كل مرّة يحدث فيها.

تتأسس نظرية سبينوزا الانطولوجية على فكرة الجوهر، الذي يرى بعض الباحثين بأنه لم يبق، له باستثناء مفهوم الإسناد، أي علاقة مع مفهوم الجوهر الأرسطي [٣]. والسبب في ذلك أن سبينوزا كان قد طوَّر مفهوم الجوهر إلى الحد الذي لم يعد فيه إمكانية للحديث عن تعدد جواهر ولا حتى ثنائية، حيث لم يعد هناك إلا جوهر واحد. فبحسب تعريف سبينوزا له يكون الجوهر "ما يوجد في ذاته ويُتصور بذاته، أي ما لا يتوقف إنشاء تصوره على تصور شيء آخر"[٤]. فالوجود هو ماهية الجوهر وهو لا يحتاج إلى علة لكي توجده، وإلاّ سيكف عن أن يكون جوهراً، فهو علة ذاته وعلة ما يصدر عنه. ومعنى أن يكون علة ذاته أي أن "تنطوي ماهيته على وجوده أو ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا موجودة"[٥] بحسب التعريف الأول من الجزء الأول من كتاب الأخلاق، الذي يقول فيه سبينوزا "أعنى بعلة ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة أخرى ما لا يمكن لطبيعته أن تُتصور إلا موجودة"[٦]. وبحسب القضية السابعة من الجزء نفسه والتي تقول: "من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً"[٧] يكون وجود الجوهر وجوداً ضرورياً وهو وجود داخلي وليس مضافاً إليه من خارجه، ما يعني أنه إذا كان الجوهر كذلك، فإن إمكانية أن يكون في الطبيعة أكثر من جوهر واحد، تغدو متعذرة، فالشرط الأساسي للجوهر حتى يكون كذلك هو ألاّ ينتج عن جوهر آخر، وهو ما تعود القضية السادسة من الجزء نفسه لتؤكده.

من الواضح، بعد هذا الاستعراض الأولي السريع لمفهوم سبينوزا عن الجوهر، أن هذا المفهوم لا ينطبق بحال من الأحوال على الإنسان الذي لا يمكنه أن يكون علة وجوده. وأما ماهيته، كما يرى سبينوزا، "فلا تنطوي

١- المكان نفسه.

٢ – هارون، جوديت، حب الله في فلسفة سبينوزا، ت: خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٨، ص٢٩.

٣ – كوتنغهام، جون، العقلانية، ت: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٣، ص٦٠.

٤ – سبينوزا، الأخلاق، ص٣٠.

٥ – المصدر نفسه، ص٢٩.

٦ – المكان نفسه.

٧ – المصدر نفسه، ص٣٥.

على الوجود الضروري، أي أنه يجوز، وفق نظام الطبيعة، أن يوجد هذا الإنسان أو ذاك أو ألاّ يوجد"[1]، وهو أول ما ينقض إمكانية أن يكون الإنسان جوهراً، فما ليس من طبيعته الوجود، وما يضاف إليه الوجود من الخارج، أي ما يحتاج إلى علة لكي يوجد ويفعل، هو بالتأكيد ليس جوهراً وليس علة. أضف إلى أن الجوهر ليس علة ذاته فحسب، بل ويمتلك الديمومة التي هي "الاستمرار اللامحدود للوجود"[2]. ووفقاً لذلك، فإن وجود إنسان هو مجرد احتمال من بين احتمالات وجود متعددة. وبدفع المسألة إلى مداها الأقصى، يمكن القول إن وجود الإنسان هو جزء من وجود الجوهر وليس العكس. وبناء على ذلك، لا يكون الإنسان فاقداً للوجود الضروري فحسب، بل إن استمراره متوقف على هذا الجوهر، وهو ما سيتضّح معنا عند مناقشة علاقة الجوهر بالأحوال فيما بعد. فالإنسان، ولأنه نتيجة وليس علة، فإنه ليس إلا واحداً من الموجودات الجزئية الموجودة في الطبيعة والتي تعبر عن صفات هذه الطبيعة أكثر مما تعبر عن (الموجودات) ذاتها [3]. وتالياً فلا فرق انطولوجياً بين وجود الإنسان أي إنسان، ووجود شجرة، فكلاهما حال من أحوال الجوهر، وبتعبير سبينوزا "لاينتمي كيان الجوهر إلى ماهية الإنسان، أو ليس الجوهر ما يؤلف صورة الإنسان"[4]. ويلتقي التعبير السبينوزي هذا مع تعبير جاك مونو الذي أدرك هامشية الوجود الإنساني في هذا الكون، كما كان سبينوزا أدركها من قبل، فرأى بأنه "أي الإنسان" إنما هو (كالغجري) يعيش على هامش الكون[5]. وبما أن الإنسان كذلك، فإن وجوده هو وجود سلبي ومنفعل، ولا يمكن أن يكون وجوداً فاعلاَ ً أبداً.

إن هذا التصويب السبينوزي لموقع الإنسان من الوجود، كان سيبقى ناقصاً، لو لم تُعالج مسألة، على الدرجة نفسها من الإلحاح، وهي ثنائية النفس والجسد والعلاقة بينهما. لاسيما أنه على أساس الفصل بينهما، كانت قد قامت أخلاق لاهوتية اختلفت فيها ضروب الجزاء (الروحي) عن تلك المتعلقة بالجسد[6]. هذا بالإضافة إلى أن تلك الأخلاق خضعت، وعلى نحو مستمر تقريباً، لتأويل جعل منها في نهاية المطاف أخلاقاً مزيفة.

ينطلق الحل السبينوزي لثنائية النفس والجسد، من حل المفارقة القائمة أصلاً (أو المُقامة) بين الله والعالم، وهو ما سنأتي عليه في حينه. وتالياً فإن العودة إلى مفهوم الجوهر عند سبينوزا، تبدو أمراً لا مفر منه مرة أخرى، وهو ما نوهنا إليه. كما يبدو الانتباه إلى ما أشار إليه بعض الباحثين من أنه لا فرق في منظومة سبينوزا بين الجوهر أو الله أو الطبيعة[7]، أمراً ضرورياً أيضاً. حيث إن استبدال لفظ الجوهر بالله أو الطبيعة، سيؤدي إلى المعنى نفسه لدى سبينوزا. ويظل وجود الجوهر أو الوجود الإلهي أو الوجود الطبيعي "نظاماً مغلقاً موحداً يكون فيه الكون بأسره، بكل تعقيداته تجلياً لواقع واحد أحد"[8]. فالجوهر هو الله تارة والطبيعة تارة أخرى، وهو (أي الجوهر) الله عندما ندركه تحت صفة الفكر كما تؤكد القضية الأولى من الجزء الثاني من كتاب

---

١ – المصدر نفسه، ص٨٧.

٢ – المصدر نفسه، ص٨٦.

3 - Spinoza, Benedect De, The Ethics, translated by : R.H.M. Dover, Publications, Inc, New York, 1955, p67
.

٤ – المكان نفسه.

٥ – مونو، جاك، المصادفة والضرورة، ص١٥.

٦ – باية، البير، أخلاق الأنجيل، ت: عادل العوا، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٧، ص٤٧.

٧ – شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، ت: احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص٩٢.

٨ – كوتنغهام، جون، العقلانية، ص٦٣.

الأخلاق بأن "الفكر صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى إن الله شيء مفكّر"[١]، والطبيعة عندما ندركه تحت صفة الامتداد بحسب القضية الثانية من الجزء نفسه التي تقول "الامتداد صفة من صفات الله، وبعبارة أخرى إن الله شيء ممتد"[٢]، والله الجوهر المفكر هو الله الجوهر الممتد وهو ما يؤكده سبينوزا نفسه بقوله "إن كل ما يمكن أن يدركه عقل لا محدود، مكوناً لماهية الجوهر إنما ينتمي إلى جوهر أحد، وبالتالي فالجوهر المفكر والجوهر الممتد هما الجوهر نفسه، يُدرك تارة تحت صفة من الصفات وطوراً تحت صفة أخرى. كما أن الحال الذي ينتمي إلى الامتداد، وفكرة هذا الحال هما أيضاً الشيء المُعبر عنه نفسه بطريقتين اثنتين"[٣]. فالمسألة تتوقف على وجهة النظر التي نتناول من خلالها الأشياء والطبيعة، فعندما نتناولها من وجهة نظر الفكر لابدّ أن نفسر نظام الطبيعة بالفكر وحده، وعندما نتناولها من وجهة نظر الامتداد فلابد من تفسير الطبيعة ونظامها بالامتداد وحده. وكل ما ينتج عن هذا الجوهر لا يعدو أن يكون حالاً من أحواله. والحال كما يعرّفه سبينوزا "هو ما يطرأ على الجوهر، وبعبارة أخرى، ما يكون قائماً في شيء غير ذاته ويُتصور بشيء غير ذاته"[٤]. ووفقاً لهذا التعريف يكون الإنسان حالاً من أحوال الجوهر مادام وجوده وتصوره في غير ذاته. والإنسان كحال يكون جسداً عند تصوره من خلال الامتداد ونفساً عندما نتصوره من خلال الفكر، إذ بحسب تعريف سبينوزا يكون الجسد "حالاً يعبر بوجه معين محدد عن ماهية الله من جهة اعتبارها شيئا ممتداً"[٥]. وهذا التعريف يؤكد أن ما ذكرناه صحيح. وبالرغم من أن التعريفات في بداية الجزء الثاني تقتصر فقط على تعريف الجسد ولا تتطرق إلى تعريف النفس، فإننا نستطيع أن نستنتج تعريفاً لها بأنها حال يعبّر عن ماهية الله ولكن من جهة اعتبارها شيئاً مفكراً. ولدينا ما يدعم استنتاجنا هذا من خلال ما يقرره سبينوزا صراحةً بأن النفس والجسد ليسا سوى "شيء واحد لا غير يتصور تارة من جهة صفة الفكر وطوراً من جهة صفة الامتداد"[٦]. وأما النتيجة النهائية التي تتكون لدينا الآن فهي أن هذا الحال الذي هو الإنسان، لا يعاني فصلاً أو انقساماً من أي نوع حيث يمكن من خلاله إخضاعه لتشريع أخلاقي تابع للنفس وآخر للجسد. كما أن هذا التوحيد بين النفس والجسد سيساعد في فهم طريقة تكوّن المعرفة والوعي لدى البشر. ذلك أن المعرفة التي تحصل عليها النفس عن ذاتها وعن الواقع محكومة بالجسد الذي هو وسيلة اتصالها بالعالم الخارجي. فبحسب تأثر الجسم يكون إدراك النفس.. وهو ما تشرحه القضية الرابعة عشرة من الجزء الثاني من الأخلاق التي تقول: النفس البشرية قادرة على إدراك عدد كبير جداً من الأشياء، ولاسيما إذا كان جسمها قادراً على التهيؤ بعدد أكبر من الأوجه[٧]. وتبدو هذه القضية بمثابتها تمهيداً لرفض سبينوزا للمعرفة الحسية، لأن المعرفة التي تحصل عليها النفس عن طريق الجسم هي معرفة غامضة، غير واضحة والسبب أن الجسم لا يقدم معرفة عن الأجسام الخارجية كما هي فعلياً وواقعياً، بل إن ما يقدمه الجسم هو تصوراته عن تلك الأجسام، أي انطباعاته هو وليس الواقع الذي اتصل به. فإذا عدنا إلى

---

[١]- سبينوزا، الأخلاق، ص٨٧.

[٢]- المصدر نفسه، ص٨٨.

[٣]- المصدر نفسه، ص٩٤.

[٤]- المصدر نفسه، ص٣٠.

[٥]- المصدر نفسه، ص١٦٤.

[٦]- المكان نفسه.

[٧]- المصدر نفسه، ص١١٢.

المصادرة السادسة من الجزء الثاني من الأخلاق سنجد أن من طبيعة "الجسم البشري تحريك الأجسام الخارجية وتهيئتها بأوجه كثيرة"[1]. وهذه العلاقة تنطوي على تأثر وتأثير متبادلين بين جسمنا والأجسام الأخرى.. وهو ما يشير إليه سبينوزا في القضية السادسة عشرة من الجزء نفسه حيث "تنطوي فكرة الانفعال الذي يشعر به الجسم البشري عندما يتأثر بوجه من الوجوه بالأجسام الخارجية على كل من طبيعة الجسم البشري وطبيعة الجسم الخارجي"[2]. وإذا تابعنا لازمتي القضية المذكورة فإننا سنكتشف أن عملية الإدراك التي تقوم بها النفس، ستؤسس للغموض المذكور، حيث تقرر اللازمة الأولى "أن النفس البشرية تدرك في الوقت نفسه طبيعة جسمها الخاص وطبيعة عدد كبير جداً من الأجسام الأخرى"[3]. وعلى الرغم من ذلك فإن النفس لا تدرك طبيعة الأجسام الخارجية إلاّ بتأثير من جسمها الخاص، فهو في النهاية قناة اتّصالها مع تلك الأجسام وهذا ما تشير إليه اللازمة الثانية والناتجة عن الأولى "حيث إن الأفكار التي لدينا عن الأجسام الخارجية تشير إلى حالة جسمنا الخاص أكثر مما تشير إلى طبيعة الأجسام الخارجية"[4]. وإذا كان الأمر كذلك فإن ما تفعله النفس هو أنها تتخيل ما وصلها عن طريق الجسم ولا تعرفه معرفة كما تشير إلى ذلك حاشية القضية السابعة عشرة من الجزء نفسه[5]. وهكذا ينشأ الخطأ أو الزيف. فما ينشأ عن تخيل النفس للحوادث والظواهر والأشياء هو أنها تُحل الخيال محل الأشياء، وعلى غير ما هو متوقع فإن النفس كلما أدركت الأشياء وفقاً للنظام العام للطبيعة، فإنها إنما تتخيل تلك الطبيعة أكثر مما تعرفها لأنها بهذه الطريقة "لا تعرف ذاتها ولا جسمها الخاص ولا الأجسام الخارجية معرفة تامة، بل لا تعدو هذه المعرفة أن تكون مختلطة ومبتورة"[6]، إذ إن إدراك الأشياء وفقاً لنظام الطبيعة أي إدراكها حسيّاً وتالياً تخيلها، يفسح المجال لاعتبار الأشياء منظمة أو فوضوية، ما يدفع إلى الاعتقاد بأن النظام من أصل الطبيعة أو بتعبير سبينوزا "فبما أننا نستسيغ الأشياء التي نتخيلها بسهولة أكثر من غيرها، فإن الناس يفضّلون إذن النظام على الفوضى، كما لو كان النظام، إذا ما استثنينا علاقته بالخيال، شيئاً موجوداً في الطبيعة"[7]. وبالطريقة نفسها ينظر إلى الكمال والنقص عندما يقارن البشر بين أشياء يعتبرونها كاملة وأخرى أقل كمالاً، فالمسألة هنا لا تتعدى كون البشر قد كونوا نموذجاً للكمال تنجح الطبيعة أو تفشل وفقاً له، في إنجاز أعمالها. "فهم (أي البشر) تعوّدوا على تكوين أفكار عامة عن الأشياء الطبيعية وعن منتوجات فنهم الخاص، واعتادوا النظر إليها على أنها نماذج، كما ذهب بهم الظن إلى أن الطبيعة تهتم بهذه الأفكار، إذ في رأيهم لا تتصرف الطبيعة أبداً إلاّ لأجل غاية وتعتبرها نماذج لها، فتجدهم، كلما حدث في الطبيعة أمر مناقض للأنموذج الذي تصوروه لشيءٍ من النوع نفسه، اعتقدوا أن الطبيعة نفسها قد فشلت أو أخطأت، وأنها تركت عملها منقوصاً"[8]، في حين أن الطبيعة تخلو من الكمال أو النقص. ويذهب سبينوزا إلى أن اللاهوت عندما تخيل الله

---

[1] – المكان نفسه.

[2] – المصدر نفسه، ص١١٣.

[3] – المصدر نفسه، ص١١٤.

[4] – المكان نفسه.

[5] – المصدر نفسه، ص١١٦.

[6] – المصدر نفسه، ص١٢٧.

[7] – المصدر نفسه، ص٨١.

[8] – المصدر نفسه، ص٢٥٨.

متمتعاً برغبات تحد أفعاله، فإنه بذلك أساء إليه وجعله إلهاً ناقصاً، في حين أن "الأشياء في غاية الكمال مادامت قد نتجت بالضرورة عن طبيعة في غاية الكمال"[١]. ولم يتوقف اللاهوت عند هذا التصور (لله)، بل ذهب إلى تصوره كصاحب إرادة مطلقة، الأمر الذي أفضى إلى أخلاق لاهوتية ترى في كل فعل طبيعي، فعلاً يهدف إلى كمال أخلاقي ما. ووفقاً لهذا التصور، فإن الله إذ يفعل فإنما هو يفعل بنوع من الأخلاق المسترشدة بالخير، وهو ما يبدو نتيجةً منطقيةً لاعتبار الله متمتعاً بإرادة مطلقة. وبالنسبة لسبينوزا، فإن هذا التصور لله إنما هو جهل بالله أكثر مما هو معرفة به، واللاهوتيون إذ يفعلون ذلك، أي إذ يتصورون الله على النحو المذكور، فإنهم إنما "يضعون خارج الله شيئاً مستقلاً عنه ويرون أن الله يتصرف بالنظر إلى هذا الشيء كنموذج أو يسعى إليه كغاية محدودة"[٢].

انطلاقاً من كل ما أتينا عليه، فإننا نجد أنفسنا أمام أخلاق أيديولوجية، حيث استثمرت السلطة اللاهوتية المخيلة، كما استغلت إنتاج البشر للوعي الزائف ذاك، فأوحت للبشر بأنهم مشاركون في الوجود، وأن وجودهم أساس له، وبأنه إذ يوجد فإن الأشياء توجد أيضاً وهو ما فعله أنبياء اليهود، وكنا أشرنا إليه في حينه، عندما اقنعوا هؤلاء بأنهم غاية الوجود ونظامه الثابت، وبأنهم (أي البشر) يتمتعون بنوعين من الوجود أحدهما يفنى ويزول بفناء الجسد، هذا الجسد الذي يصل إلى حد اعتباره سبباً للرذائل والشرور، بينما يتمتع الوجود الآخر بالخلود مادامت النفس خالدة، لا تزول ولا تحول، وتوافقاً مع هذه النظرة للجسد والنفس تم إنتاج القيم الأخلاقية. وتأتي أهمية المشروع النقدي السبينوزي، على المستوى الانطولوجي والمعرفي للأخلاق اللاهوتية، من أنه أكّد بأن أحكاماً أخلاقية كتلك التي أنتجتها وتنتجها الأنساق اللاهوتية، إنما هي أحكام الزيف، لا أحكام الواقع. وقد شكل إظهار سبينوزا للإنسان كحال من أحوال الطبيعة، طعنا في الصميم لكل تصور غائي يحاول بناء مملكة للإنسان أعلى من مملكة الطبيعة. فالبشر هم جزء من الطبيعة والوجود الطبيعي، ولابد أنهم في وجودهم هذا، منفعلون أكثر مما هم فاعلون... فحسب القضية الثانية من الجزء الرابع من كتاب الأخلاق "فإننا ننفعل بوصفنا جزءاً من الطبيعة يتعذّر تصوره بذاته دون الأجزاء الأخرى"[٣]. وأما تناول البشر للطبيعة من خلال تَخيلها فهو سبب إنتاجهم لمعرفة انفعالية لا فاعلة، تلك المعرفة الفاعلة التي لا تتحقق إلا بامتلاك نوع من المعرفة يمكِّنهم من التمييز بين الحق والباطل، وأما نوع هذه المعرفة فهو الذي يناقشه سبينوزا في الحاشية الثانية للقضية الأربعين من الجزء الثاني من كتاب الأخلاق حيث يميّز بين مجموعة من الإدراكات يصنِّفها ويشرحها على النحو الآتي :

"١- عن الأشياء الجزئية التي تقدّمها لنا الحواس مبتورة ومختلطة، ومضطربة أمام الذهن، ولهذا السبب تعودت أن أسمي هذه الإدراكات معرفة بالتجربة المبهمة.

٢- عن علامات كأن تذكر مثلاً بعض هذه الأشياء عند سماعنا أو قراءتنا لبعض الكلمات فنكوّن عنها أفكاراً مماثلة لتلك التي نتخيّل بوساطتها الأشياء، وسأسمي فيما يلي كلاً من هذين النمطين من النظر النوع الأول من المعرفة، أو الظن أو التخيل.

٣- وأخيراً عن كوننا نملك معاني مشتركة وأفكاراً تامة عن خاصيات الأشياء وسأسمي نمط المعرفة هذا العقل أو النوع الثاني من المعرفة.

---

[1]- Spinoza, Benedect De, The Ethics, p.71.

[٢] – سبينوزا، الأخلاق، ص٧٤.

[٣] – المصدر نفسه، ص٢٦٤.

وفضلاً عن هذين النوعين من المعرفة، يوجد أيضاً نوع ثالث وسأطلق عليه اسم : العلم الحدسي"[١].
وجدير ذكره أن سبينوزا يعود ليؤكد على هذا التصنيف لأنواع الإدراك في كتابه "رسالة في إصلاح العقل"[٢].

وعلى الرغم من أن سبينوزا في تصنيفه المذكور، ينظر إلى المعرفة العقلية كمعرفة مختلفة عن المعرفة الحدسية فإنه يعود في القضية الثانية والأربعين للتوحيد بينهما والنظر إليهما باعتبارهما معرفةً واحدةً وأنها المعرفة التي تساعدنا على التمييز بين الحق والباطل[٣]. فالعقل لا يعارض المخيلة فحسب، بل إنه يكشف عن الحق والباطل لأن طبيعته تجعله أكثر واقعية، فهو يدرك الأشياء كما هي، أي أنه يدرك ماهياتها، ولأنه ينظر أصلاً إلى الأشياء "على أنها ضرورية لا على أنها جائزة"[٤]، في حين أن الخيال يفترض جوازاً ما في الطبيعة فهو، بحسب سبينوزا، "يجعلنا ننظر إلى الأشياء على أنها جائزة سواء في علاقتها بالماضي أو في علاقتها بالمستقبل"[٥] فمثل هذا الجواز هو الذي يساعد على إنشاء تصور عن الواقع والتعامل مع هذا التصور على أنه الواقع نفسه، فنحن نتخيل أن الشمس تبعد عن الأرض مسافة مئتي قدم، إلا أن ذلك ليس حقيقياً، والمثال هنا لسبينوزا الذي يرى أن مثل هذا التخيل يزيد في حالة جهلنا لبعد الشمس الحقيقي عن الأرض[٦]. أما العقل فإنه لن يسفر إلا عن معرفة بالضروريات، أي أنه بحسب التعريف السابع من الجزء الأول من (الأخلاق) "لا يبحث إلا في الأشياء التي تتمتع بالضرورة الحرة"[٧]، أو أنه يبحث في الوجود بما هو موجود بحسب التعريف الثامن من الجزء نفسه[٨] وبحسب لازمة القضية الرابعة والأربعين من الجزء الثاني من الأخلاق والتي تقول "من طبيعة العقل أن ينظر إلى الأشياء بوجه ما من منظور الأزل"[٩]. ما يشير إلى أن المشروع السبينوزي النقدي، يحوّل الأخلاق من بنيتها الأيديولوجية اللاهوتية إلى بنية علمية بحتة، ومن مبحث معياري يبحث بما يجب أن يكون إلى مبحث وجودي يبحث فيما هو كائن ومن أحكام القيمة إلى أحكام الواقع. وقد وعى بعض الباحثين المسألة على هذا النحو، عندما أشاروا إلى أن أخلاق سبينوزا هي استنباط للوجود لا لواجب الوجود[١٠]، فإدراك العقل للأشياء على أنها ضرورية لا على أنها حرة أو جائزة سيقضي بالدرجة الأولى على تصور العالم كنظام أخلاقي، حيث، كما رأى سبينوزا، "لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بطريقة أخرى وبنظام آخر غير الطريقة والنظام اللذين نتجت بهما"[١١] فكل ما يوجد إنما يوجد بضرورته وحدها، وإذ يفعل فإنه إنما يفعل بمقتضاها وليس هناك مقاصد وغايات تقف وراء أية ظاهرة طبيعية، ولا يمكن تفسير الظاهرة الطبيعية إلا بالأسباب

١- المصدر نفسه، ص١٣٩.

2 - Spinoza, Benedec de, on the important of the understanding, translated by: R.H.M. Elwes, Dover Pulications, New York, 1955, p8.

٣ - المصدر نفسه، ص١٤٠.

٤ - المصدر نفسه، ص١٤٣.

٥ - المكان نفسه.

٦ - المصدر نفسه، ص١٣٢.

٧ - المصدر نفسه، ص٣٠.

٨ - المكان نفسه.

٩ - المصدر نفسه، ص١٤٥.

١٠ - سعيد، جلال الدين، فلسفة سبينوزا، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس، ١٩٩٦، ص٥، الحاشية.

١١ - سبينوزا، الأخلاق، ص٧٠.

الطبيعية نفسها. والإنسان، كحال من أحوال الطبيعة، خاضع للتفسيرات نفسها. أما أهم ما يشير إليه مبدأ الضرورة فهو إزاحة الإرادة الحرة والإبقاء على مبدأ الضرورة الحرة، وبالتالي يكون الفعل الحر هو ما "تحدده طبيعة ضرورته"[١] ، وهذا ما لا تتمتع به الأحوال لا من حيث الوجود ولا من حيث الفعل. فالإنسان كحال يحتاج إلى أسباب لوجوده وسلوكه، كما أنه "ليس حراً ولا يولد حراً لأنه لو كان الإنسان يولد حراً لما احتاج إلى معرفة الخير والشر"[٢]، وبالتالي فالنفس بما هي حال فإنها لا تريد بشكل حر، أو ليس فيها إرادة حرة أو مطلقة بل هي محكومة بجملة من الأسباب التي تحدد إرادتها لشيء أو لآخر. وبتعبير القضية الثامنة والأربعين من الجزء الثاني من كتاب الأخلاق "فليس في النفس أية إرادة مطلقة أو حرةّ، بل يتحتم على النفس أن تريد هذا أو ذاك، بمقتضى سبب يحدده سبب آخر، وهذا السبب يحدّده بدوره سبب آخر. وهكذا إلى ما لا نهاية"[٣]. وكل وجود لا تحدده طبيعة ضرورته يخلو من أية علة حرة، بل إن العلل فيه هي علل ضرورية، والإرادة وفقاً لذلك "ليست علة حرة بل علة ضرورية"[٤] أو مقهورة. فالإرادة تتحدد بجملة من الأسباب التي تجعلها قادرة على إنتاج معلول ما، ثم إن الإرادة وهي علة ضرورية، تختلف عن الرغبة، فأن ترغب النفس لا يعني أنها تريد، فهي على مستوى الرغبة، تشتهي شيئاً ما دون شيء آخر أما الإرادة فهي بالنسبة لسبينوزا "ملكة الإثبات والنفي"[٥]، ما يشير إلى أن الإرادة من حيث طبيعتها هي قدرة الفهم، لأن قدرة الإثبات والنفي تتوقف على قدرة النفس على الفهم أو امتلاك الفكرة المتعلقة بهذا الشيء، "فإثبات شيء أو نفيه متعلق بفكرة الشيء المراد إثباته أو نفيه لأن النفس تنشئ الفكرة بوصفها شيئاً مفكراً"[٦] وإذا كانت المخيلة علة البطلان، كما رأينا، فإن الإرادة إذا انتمت إلى المخيلة تكون مجرد رغبة، وهي لذلك لا تدل على طبيعة الأشياء أو فكرتها في حين أن الإرادة باعتبارها ملكة النفي والإثبات، وباعتبار هذه الملكة مرتبطة بوجود فكرة في النفس، فإنها لا تختلف أبداً عن العقل، لأنها بتعبيرها عن فكرة الشيء تكون قد عبّرت عنه كما هو، أي عبّرت عن ماهية الشيء أو خاصيته وهو ما يقوم به العقل ولهذا يخلص سبينوزا إلى أن "الإرادة والعقل شيء واحد لا غير"[٧].

إن نفي الإرادة الحرة هو نفي لها كرغبة، والإبقاء عليها كقدرة على الفهم، كقدرة على معرفة الأشياء بماهياتها، وبالتالي فأن نريد معناه أن نعرف أو أن نمتلك فكرة الشيء الذي نريده وأن نلجأ إلى النوع الثاني من المعرفة، أي العقل الذي يدرك الأشياء من خلال مبدأ الضرورة، والذي يدرك أن ما يحدث ما كان له إلا أن يحدث، لأنه جزء من قانون طبيعي يمكن فهمه ومعرفة علته فقط والبرهنة عليه بدلاً من شجبه ورده إلى ما لا يقوم به. وهو ما يقوم به سبينوزا منطلقاً من قاعدته التي يشرحها ويطلقها في مقدمة الجزء الثالث من (الأخلاق) والتي تقول : "لا شيء مما يحدث في الطبيعة يمكن أن يُنسب إلى عيب كامن فيها، إذ الطبيعة هي هي على الدوام وفضيلتها وقدرتها على الفعل واحدة، وهي ذاتها في كل مكان أي أن قوانين الطبيعة وقواعدها التي تحدد

[١] – المصدر نفسه، ص٣٠.
[٢] – المصدر نفسه، ص٣٣٣.
[٣] – المصدر نفسه، ص١٤٩.
[٤] – المصدر نفسه، ص٦٩.
[٥] – المصدر نفسه، ص١٥٠.
[٦] – المصدر نفسه، ص٨٦.
[٧] – المصدر نفسه، ص١٥١.

بمقتضاها الأشياء وتنتقل من شكل إلى آخر هي نفسها دائماً وفي كل مكان، وتبعاً لذلك ينبغي أن يكون المنهج السليم لمعرفة طبيعة الأشياء، مهما كانت هذه الأشياء، نفس المنهج، أعني منهجاً ينطلق دائماً من قوانين الطبيعة وقواعدها الكلية"[١]. وانطلاقاً من هذه القاعدة يناقش سبينوزا طبيعة الانفعالات بين قطبي العلة التامة (Adequat Cause) والعلة غير التامة (Andequate Cause)[٢] حيث تكون العلة غير التامة سبباً في الانفعال، لأننا وفقاً لهذه العلة نكون عاجزين عن إدراك أسباب الانفعالات، في حين أننا عندما نكون علة تامة لانفعالاتنا فإننا نكون فاعلين لأننا ندرك من خلالها تلك الانفعالات. وأن نكون العلة التامة لأفعالنا، يعني إدراك المبدأ الأول لكل سلوك، ونعني به الرغبة في البقاء والاستمرار في الوجود، وهو ما يطلق عليه سبينوزا اسم الـ (Endeavour)[٣] الذي هو إرادة عندما يتحد بالنفس وشهوة عندما يتحد بالنفس والجسم معاً [*]. وهذه الرغبة في الاستمرار في البقاء هي ماهية الكائن[٤]، أي كائن، ولا يتوقف التصور السبينوزي عند اعتبار سعي الإنسان لحفظ كيانه، أو رغبته في تحقيق ذلك، عند ماهيته فقط، بل إن هذه الرغبة هي أم الفضائل كلها، والتي لا يمكن وفقاً لسبينوزا "أن نتصور أية فضيلة سابقة على تلك الفضيلة"[٥]. وهذه الفضيلة التي هي أساس الفضائل، لا تدفع الإنسان إلى فعل ما يحققها فحسب، بل إنها هي مَنْ يحدد مواقفه من الأشياء، حيث يعتبرها أشياء حسنة أو سيئة قياساً لما تُمليه عليه هذه الفضيلة. وانطلاقاً من ذلك فهي تمثل ماهية المسعى الأخلاقي، فنحن "لا نسعى إلى شيء ولا نريده ولا نشتهيه ولا نرغب فيه لكوننا نعتقده شيئاً طيباً، بل على العكس من ذلك، نعتبره شيئاً طيباً لكوننا نسعى إليه ونريده ونشتهيه ونرغب فيه"[٦]. ويبدو أنه تحت ضغط هذه الفضيلة تنشأ الحياة الانفعالية التي يمارسها الإنسان كعلة غير تامة أو كعلة جزئية وهو إقرار تضمره القضية التي تقول "يسعى كل شيء بقدر ما له من كيان إلى الاستمرار في كيانه"[٧] إلا أن الانفعالات باعتبارها ناجمة عن علل جزئية أو غير تامة لن تستطيع أن تحقق هذه الفضيلة، فالانطلاق من هذه العلل يعني السلوك من دون معرفة، ما قد يقوض شروط تحقيق هذه الفضيلة بدلاً من البحث عن الشروط التي تحققها، وتالياً فإن من يسلك مدفوعاً بأفكاره غير التامة فهو إنما يسلك بعيداً عن الفضيلة في حين أن من يسلك وفقاً للعقل فهو يسلك وفقاً لتلك الفضيلة، وهذا ما تنص عليه القضية الرابعة والعشرون من الجزء الرابع من (الأخلاق) حيث "لا يعدو السلوك وفق الفضيلة إطلاقاً إلا أن يكون سلوك المرء وعيشه وحفظه لكيانه (وهي كلّها ألفاظ مترادفة) وفقاً لما يُمليه العقل، وعلى أساس مبدأ السعي إلى ما فيه منفعته الخاصّة"[٨].

١– المصدر نفسه، ص١٦٠.

2 - Spinoza, Benedic, The Ethics, p129

3 - Ibid, p136

* يحتفظ الدكتور جلال الدين سعيد في ترجمته لـ« الأخلاق » إلى العربية، بلفظ Conatus وهو لفظ لاتيني مقابل للفظ endeavour باللغة الانكليزية. وهو اللفظ الوارد في الترجمة الإنكليزية لكتاب الأخلاق.

٤ – سبينوزا، الأخلاق، ص١٧١.

٥ – المصدر نفسه، ص٢٨٢.

٦ – المصدر نفسه، ص١٧٣.

٧ – المصدر نفسه، ص١٧٠.

٨ – المصدر نفسه، ص٢٨٣.

والعقل يجعل سلوكنا فاضلاً لأنه يحقق شرط الفهم، بل إن كل "ما نسعى إليه على أساس العقل إنما هو الفهم لا غير ولا ترى النفس من حيث أنها تستخدم العقل أي شيء مفيد لها عدا ما يقود إلى الفهم"[١]. وتالياً يكون الخير فقط فيما يساعدنا على الفهم، والشر هو ما لا يحقق ذلك، حيث الفهم هو فضيلة النفس وخيرها الأول.

واتّباع هذه الفضيلة (فضيلة الفهم) هو إخراج للفرد من أنانيته المُفرطة التي يعيشها تحت ضغط الانفعالات، ومحاولته إدراك أن ما هو خير له هو خير للآخرين، وأنه "مشترك معهم بالخير ومتفق معهم بالعقل"[٢]، وهو يستطيع أن يقهر الانفعالات إن هو امتثل لأوامر العقل، فمن جهة أولى يخلّص العقل الفرد من انفعالاته، باعتبار أن العقل ينظر إلى الأشياء من خلال مبدأ الضرورة الذي يجعلنا نعي أن سلوكنا وفقاً للانفعالات إنما هو سلوك جهل بالعلل الأولى للأشياء والظواهر، وأن تمسكنا بها أو عزوفنا عنها كان بسبب إدراكنا للعلل النهائية أي من خلال رغباتنا فقط وتصورنا لحدوثها كجواز لا كضرورة. فالعقل وحده هو الذي يجعلنا نرى فعلاً "أن الحزن الذي يسببه ضياع خير من الخيرات سرعان ما تنقص حدته إذا ما اعتَبر فاقد هذا الخير أنه لم يكن بوسعه الاحتفاظ به بأي وجه من الوجوه"[٣]. أما الطريقة الثانية التي يقهر فيها العقل الانفعالات فهي قدرته على كشف أهمية العيش مع الآخر، أي بتقديم حلولٍ اجتماعية لما هو أخلاقي، فالعقل هو الذي يميط اللثام عن حقيقة، طالما تجاهلها البشر بالرغم من إحساسهم المستمر بأهميتها وهي أن "الإنسان إله الإنسان"[٤] فلكي يحقق فرد ما فضيلته فإنه بحاجة إلى الآخرين، وبقدر ما يسعى إلى تحقيق فضيلتهم فإنه يحقق فضيلته هو، وهي الفضيلة الحقيقية التي لا تتحقق إلا في ظل مجتمع مدني تُحترم فيه الحقوق وتُرسم فيه الواجبات، وتالياً يكون ما هو أخلاقي هو ما يتوافق مع قوانين هذا المجتمع الذي لا يمكن تصور مفهوم الخطيئة قبل قيامه [٥]. أما أعلى درجات قهر العقل للانفعالات فتتجلى في التنظيم السياسي أكثر من الاجتماعي وذلك عندما يواجَه كل انفعال بقوة القانون فمادام الانقياد للعقل يظل أمراً مُتعذَّراً فلا بد من مقاومة الانفعال "بانفعال أقوى منه مناقض له، ويَعدُل كل شخص عن الإساءة إلى غيره خوفاً من سوء أعظم، وعلى أساس هذا القانون يمكن قيام المجتمع السياسي"[٦]. وأما القوة التي تسهر على تطبيق هذا القانون وتملك القوة اللازمة لقهر الانفعالات التي تعبِّر عن تجلّ سياسي للعقل فهي الدولة[٧]. وكلما كان الانصياع لها كان العيش ناجماً عن الاهتداء بالعقل، والعكس صحيح، إذ إن الاهتداء بالعقل يقود إلى اختيار "أعظم الخيرين وأهون الشرّين"، وهو نفس ما يحققه الانصياع للقانون المدني وللنظام السياسي أي الدولة.

---

١ – المصدر نفسه، ص٢٨٥.

٢ – المصدر نفسه، ص٣٩٣.

٣ – المصدر نفسه، ص٣٦٢.

٤ – المصدر نفسه، ص٣٩٥.

٥ – المصدر نفسه، ص٣٠٠.

٦ – المكان نفسه.

٧ – المصدر نفسه، ص٣٠٠.

رابعاً– النقد السياسي:

يمثل الـ (Endeavour) فضيلة الفضائل كما رأينا، وكنا قد أشرنا إلى أن تحقيق هذه الفضيلة برأي سبينوزا يتم من خلال أمرين اثنين، الخضوع للعقل أو الدولة. ولان الخضوع للعقل يبدو أمراً متعذراً فإن الدولة تبدو الحل الأمثل لتحقيق تلك الفضيلة، بما تمثله من قهر للانفعال. هذا إذا تناولنا الدولة أخلاقياً، أما تناولنا لها كمفهوم سياسي فيشير إلى أنها حالة تنظيم الحق الطبيعي، لأن الـ (Endeavour) أو السعي إلى حفظ الكيان والاستمرار يطابق مفهوم سبينوزا عن الحق الطبيعي "حيث كل شيء يحاول بقدر استطاعته أن يبقى على وضعه، بالنظر إلى نفسه فقط دون اعتبار لأي شيء آخر"[١]. وقد لاحظ بعض الباحثين أن العيش تحت ضغط الانفعالات على المستوى الأخلاقي يقابل العيش وفقاً للحق الطبيعي[٢]، ولذلك تبدو الدولة بمثابتها التنظيم القانوني لاحتياجات الـ (Endeavour) أو الحق الطبيعي. فعندما يسعى الفرد لتحقيق فضيلته تلك، فإنه يسلك مُهَدِّداً للآخرين ومُهَدَّداً من قبلهم. والنتيجة أو الغاية المتمثلة في حفظ البقاء والاستمرار لا تعبأ بالوسائل حيث كل ما يقع تحت قدرة الإنسان ويستطيع أن يستخدمه لتحقيق أغراضه مشروع [٣]، وتأتي الدولة معبِّرة عن وعي تناقضات الحق الطبيعي على المستوى الفردي، وهي إذ تنشأ، فإنها تنشأ لتحويل أو نقل هذا الحق الطبيعي من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، أي من مستوى الشهوة التي تمثّل عيش الفرد فردانيته بمعزل عن الآخرين إلى مستوى العقل الذي يمثل عيش الفرد لفردانيته أيضاً ولكن ضمن نظام جماعي[٤].

وبمجرد تشكل الدولة فإن مفهوماً قانونياً للخطيئة سيبدأ بالتشكل، إذ إن الحالة الطبيعية لا تنطوي على مثل هذا المفهوم، ومن يخطئ في حال الطبيعة فإنه يخطئ "في حق نفسه لا في حق غيره، ذلك أنه لا أحد يكون ملزماً، وفقاً للحق الطبيعي، بإرضاء غيره، إلا إذا كان ذلك طوعاً، ولاشيء يكون خيراً أو شراً عنده إلا إذا كان هو الذي استحسنه أو استقبحه بمحض إرادته ولا يمنع قانون الطبيعة أمراً باستثناء ما لا يقدر عليه، ولكن الخطأ أمر يمنعه القانون، فلو كان قانون الطبيعة يلزم الناس بالاهتداء بالعقل لاهتدوا به جميعاً"[٥].

فالقيم لا تبدأ بالتشكل إلا بالاجتماع، وعند صدور قرار جماعي وقبول وتكريس لهذه القيم من قبل هؤلاء المجتمعين. وهكذا تكون الدولة بالتعريف السبينوزي "الحق الذي يتعيّن بقوة الجمهور"[٦]. فالدولة هي مُنتج القيم، وهي إذ تبدو كنتيجة لاتفاق المجموعات البشرية، فإنها سرعان ما تتحول إلى مقدمة لابد منها للاستمرار في العيش الجماعي. والأفراد الذين (صوتوا) لصالح وجود الدولة صار يتعين عليهم أن يصوتوا لصالح استمرارها، ويحدث ذلك عندما يرى هؤلاء أنه لا بد من تسليم قيادهم لها. والدولة تلك، إذ تنظم الحق الطبيعي فإنها توسع في الوقت نفسه دائرة الحقوق الطبيعية. وهي بالتالي ستؤكد القوة بمثابتها قوة الفرد الواحد، أي أنها ستدعم قوة الفرد الطبيعية، أو بالتعبير السبينوزي "فإذا اتفق شخصان على توحيد ما يملكان من القوة، فإن ذلك سيزيدهما

---

[١] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٧٨.

[2]- TED Handerich, The Oxford companion to philosophy. oxford university, New york, 1995, p.847.

[٣] – المصدر نفسه، ص٣٧٩.

[4] – Spinoza, Benedic de, A Political Treatise, Translated by: R.H.M Elwes, Dover Publications, New York, 1951, p302.

[٥] – سبينوزا، كتاب السياسة، ت: جلال الدين سعيد، تونس، ١٩٩، ص٤٥.

[٦] – المكان نفسه.

قوة وسيمنحهما بالتالي حقاً على الطبيعة أكثر مما كان لكل منهما بمفرده. وكلما زاد عدد الأشخاص المتحدين بهذا النحو زاد حقهم جميعاً"[1]. وما أن تقوم الدولة بذلك، أي لمّ (شتات) الحق الطبيعي، حتى يغدو من الممكن الحديث عن الخير والشر اللذين يتعينان، كما رأى سبينوزا، "بحسب ما يمليه الحق العام على المجموع، وحيث لا يحق لأحد القيام بأي عمل ما لم يكن ذلك برضا الجميع أو بأمر منهم. فالخطيئة هي القيام بما لا يحق فعله، أي ما يمنعه القانون، أما الطاعة فهي على العكس، العزم الثابت على القيام بما يستحسنه القانون وتستوجبه القرارات العامة"[2]. وإذا كان سبينوزا سيمضي بعيداً في النظر إلى الدولة كمنتج للقيم، فإن ذلك يعني أنه يؤكد على الطابع القانوني للخطيئة يتجاوز مجرَّد التعارف الاجتماعي أو الأوامر والنواهي الأخلاقية. فهي (أي الدولة) تملك حق إصدار القانون والسهر على تحقيقه، كما أن لديها وسائلها للردع وكل ذلك بما لا يتعارض مع ماهيتها (العقلية). وهي انطلاقاً من هذه الماهية ستعمل على إرساء قيم العدل والمساواة، كما ستمنح مفهوم الملكية معناه[3]. أما الماهية العقلية للدولة فإنها لا تعني أن الدولة ليست، نتاج الطبيعة، بل إنها كذلك لأنها أصلاً نتاج العقل "فما يستقبحه العقل لا يكون قبيحاً بالنسبة إلى نظام الطبيعة الكاملة وقوانينها بل بالنسبة لقوانين طبيعتنا الإنسانية وحدها"[4]. فالدولة هي صناعة عقلية دون أن يعني ذلك أنها في تعارض مع الطبيعة أو مع الـ (Endeavour) بل إن الإنسان الذي عاش في مرحلة الطبيعة مهتدياً بالشهوة، كان قد عاش شرطاً طبيعياً، وعندما سعى إلى إيجاد نظام (دولة) يساعده على الاستمرار فإن كل ما فعله هو أنه حوَّل تلك الشهوة إلى رغبة عندما حاول أن يعيها، أو عندما عقَّل الشهوة فأوجد الدولة، وقد كان لذلك التعقيل ظروفه المتمثلة "بمخاطر العيش" وفقاً للنظام والحق الطبيعيين، تلك الظروف التي ستدفع باتجاه إنجاز الدولة ذلك أن النظام والحق المذكورين "لا يمنعان الكراهية ولا التعصب والخداع ولا شيء تدفع إليه الشهوة"[5]، وأمام تبعات مثل هذا العيش كان لا بد أن تبرز الدولة كضرورة تاريخية تفرض نفسها على الجميع، فمما لا شك فيه، كما يعلّق سبينوزا، "أن الناس يعيشون في شقاء عظيم إذا لم يتعاونوا ويظلّون عبيداً لضرورات الحياة إن لم ينمّوا عقولهم"[6]، وإذ ينمي الناس عقولهم فإنهم سرعان ما سيكتشفون أنهم لا بد أن ينضووا تحت لواء نظام حيث إن "الحق الذي كان لدى كل منهم بحكم الطبيعة على الأشياء جميعاً، أصبح ينتمي إلى الجماعة، ولم يعد تتحكم فيه قوته أو شهوته بل قوة الجميع وإرادتهم"[7]. وقد مثّل هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، انتقالاً للمطالب الطبيعية نفسها إلى مطالب سياسية، وهو أمر تفرضه طبيعة الانتقال وضروراته، ففي الحالة الطبيعية قد يستطيع الفرد تحقيق مطالبه إلا أن ذلك متوقف على مدى التعارض الذي قد ينشأ مع مطالب الآخرين، "فالشهوة تحتم أن يسير كل فرد في اتجاه مختلف"[1] في حين أن نظاماً عقلياً تجري في إطاره تلك

---

[1] – المصدر نفسه، ص٤٤.

[2] – سبينوزا، الأخلاق، ص٤٦.

[3] – المصدر نفسه، ص٤٧.

[4] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٧٩.

[5] – المكان نفسه.

[6] – المصدر نفسه، ٣٨٠.

[7] – المكان نفسه.

[1] – المكان نفسه.

المطالب سيساعد على نحو أفضل وبشكل أكثر فائدة، على تحقيقها. دون أن ينفي الأساس الذي نشأت عنه تلك المطالب، ونُدرجه هنا تحت عنوان عريض وهو (المصالح). فالناس وفقاً لمصالحهم تلك سيبدؤون باختيار ما يساعد على تحقيقها ورفض ما يمنع ذلك التحقيق، أي أنهم سيبدؤون باختيار أهون الشرّين وأعظم الخيرين وهو ما أشرنا إليه سابقاً، وما يرى فيه سبينوزا، أي ذلك الاختيار، "قانوناً مسطوراً في الطبيعة البشرية بقوة تحتم علينا أن نضعه بين الحقائق الأبدية التي لا يمكن لأحد أن يغفل عنها"[1]. وهذا الفهم لطبيعة البشر التي تسعى إلى تحقيق ما يتوافق معها وتنفر مما يضرُّ بها، يطرح بدوره مفهوم المصلحة كأساس للاتفاق مع الآخرين والعيش معهم. بل إن المصلحة أساس إبرام العقد، أي عقد "وقيام أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي، أو قيام الدولة الذي يُبنى أساساً على توافق المصالح، بل إن صحة أي عقد رهن بمنفعته، فإذا بطُلت المنفعة، انحل العقد في الحال، ولم يعد سارياً، ومن ثم يكون من الغباء أن يطلب إنسان من آخر أن يلتزم بعقد إلى الأبد، دون أن يحاول في الوقت نفسه أن يُبيّن له أن فسخ العقد يضر مَنْ يفسخه أكثر مما ينفعه وهذه نقطة هامة في تأسيس الدولة"[2]. وتلك المصلحة التي تلزم الجميع بقبول شكل ونمط العيش في الدولة، هي التي ستميّز بين المواطنين والعبيد، فالمواطنون في الدولة حتى وهم يخضعون خضوعاً تامّاً لشروط العقد، هم مواطنون أولاً وأخيراً، ولا يعني خضوعهم ذاك أنهم سيتحولون إلى عبيد.. ويوضح سبينوزا هذه المسألة فيرى "بأن العبد هو مَنْ يضطر إلى الخضوع للأوامر التي تحقق مصلحة سيده، والابن هو مَنْ ينفذ، بناء على أوامر والديه، أفعالاً تحقق مصلحته الخاصة، وأما المواطن فهو مَنْ ينفذ بناء على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقق المصلحة العامة، وبالتالي مصلحته الشخصية"[3]. إن هذا التمييز الذي يؤسس له مفهوم المصلحة بين العبد والمواطن، ليس أساس أي دولة، بل إنه أساس الدولة الديمقراطية تحديداً، إذ إن الاعتراف بمصالح الآخرين وبأن مصلحة الفرد لا تتحقق إلا من خلال تحقق مصالحهم، هو مبدأ ديمقراطي، ولابد والحالة هذه، أن يسود قانون حماية مصالح الجميع وتحقيقها بما لا يتعارض مع أهداف أي طرف، وبهذا الشكل تُقِرُّ الدولة الديمقراطية مبدأ الاعتراف بالآخر.

إن الدولة الديمقراطية تلك، هي دولة أقرب إلى الطبيعة، لأنها ملتقى تجمع الـ (Endeavour) الفردي مع الآخرين وتشكل الـ (Endeavour) الجماعي ضمن إطار اجتماعي سياسي هو الدولة الديمقراطية هنا التي ستعمل على تحقيق مطالب الجميع، وبهذا المعنى يفهم سبينوزا الديمقراطية فيقول: والآن سأعرض الشرط الذي يمكن أن يتكون به مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحق الطبيعي، ويمكن به احترام كل عقد احتراماً تاماً. هذا الشرط هو أنه يجب على كل فرد أن يفوّض إلى المجتمع كل ما له من قدرة، حيث يكون لهذا المجتمع الحق الطبيعي المطلق على كل شيء، أي السلطة المطلقة في إعطاء الأوامر التي يتعين على كل فرد أن يُطيعها إما بمحض اختياره، وإما خوفاً من العقاب الشديد، ويسمى نظام المجتمع الذي يتحقق على هذا النحو بالديمقراطية. فالديمقراطية هي اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدراتها"[1]. ووفقاً للنص السبينوزي هذا، تبدو الديمقراطية بمثابتها (إحقاقاً للحق) بكل التدابير الممكنة، وأما غاية الدولة الديمقراطية، بعد

---

[1] – المصدر نفسه، ص٣٨١.

[2] – المكان نفسه.

[3] – المصدر نفسه، ٣٨٤.

[1] – المصدر نفسه، ص٣٨٢.

أن تحددت كجسم اجتماعي سياسي، فهي الحرية، فالدولة الديمقراطية لن "تحوّل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صمّاء، بل إن المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم وأذهانهم كيما تقوم بوظائفها كاملةً في أمان تام.. فالحرية إذن هي غاية قيام الدولة"[١]، كما يعلق سبينوزا، إلا أن هذه الحرية التي على الدولة أن تحققها وأن تكون غاية وجودها هي حرية مرهونة بتحقق قانون الدولة، أي أنها حرية تؤكد نظام الدولة ولا تمس سلامتها أو هيبة سلطتها، وعلى المواطنين تالياً أن يعوا أن اعتبارهم لأنفسهم أحراراً يضعهم مباشرة تحت طائلة المسؤولية، أكثر مما يطلق العنان لنزعاتهم الفردية دونما رادع، وإلاّ تحولت الحرية إلى فوضى وفقدت الدولة مبرر وجودها. ووعي الأفراد لحريتهم هو في واقع الحال وعي لضرورة وجودهم، وعلى المستوى السياسي، فإن وعيهم ذاك هو وعي لضرورة الدولة وسيادة العقل واتّباع ما يؤمرون به. ويكون الإنسان حراً بقدر اعتماده على العقل، كما أن فعله يكون فعلاً حراً كلما تصرف وفقاً لضرورته، فالفعل الضروري هو الفعل الحر[٢].

يأتي التأكيد السبينوزي على ضرورة الدولة، ولاسيما الديمقراطية، باعتباره إزاحة للاهوت أو رفضاً صريحاً أحياناً ومضمراً أحياناً أخرى، للدولة التيوقراطية، حيث اللاهوت يبتلع الدولة المدنية وحيث الولاء لسلطة مفارقة يمثلها رجال اللاهوت، وحيث الوحي مصدر التشريع السياسي والاجتماعي والحقوقي، وقد مثلت الدولة العبرانية التي أقامها موسى تحققاً بالغ التعقيد لمثل تلك الدولة حيث "المعبد هو المقر الملكي وحيث الولاء لله الحاكم الأعظم الذي يختار عند الحاجة قائداً أعلى"[٣]. هذا عدا عن أن الدولة التيوقراطية التي أفرد لها سبينوزا الفصل السابع عشر من (اللاهوت والسياسة) تُعاني مأزقين خطيرين من وجهة نظره، ففي مثل هذه الدولة، حتى وإن توفرت رغبة شعبية في تفويض حق الأفراد لله، فإن هذا التفويض لا يغدو مشروعاً إلا مع تحقق إرادة هذا الأخير، مادام الشعب في هذه الحالة يفوض حقه الجماعي إلى الله[٤]. فالمجتمع هنا لا يقوم على أساس تاريخي. أما المأزق الثاني فهو المتمثل بالطابع الانعزالي والمنغلق للدولة التيوقراطية وهو نظام لا يلائم "إلا شعباً معزولاً يريد أن يعيش منغلقاً على نفسه داخل حدوده، ومنفصلاً تماماً عن باقي العالم، لا شعباً يدخل بالضرورة في علاقات مع الشعوب الأخرى"[٥]. فالدولة التيوقراطية تمتلك طابعاً دوغمائياً، مناقضاً للطابع الحر للدولة الديمقراطية، وفي تلك الدولة يمثل التدين التعريف العام والخاص للرعايا حيث يطغى اللاهوتي على السياسي، والحياة الآخرة على الحياة الدنيا وتنتشر قيم التعصب والتطرف. والجدير ذكره أن أول من عمل على إنعاش مثل هذه النزعات هم أنبياء التوراة أنفسهم "الذين دفعوا الناس إلى التطرف أكثر مما دفعوهم إلى الصلاح نتيجة للحرية التي استباحوها لأنفسهم في التعرّض للناس وسبّهم ولومهم، بل إن الأنبياء كثيراً ما كانوا يثيرون سخط الملوك، حتى الأتقياء منهم، بسبب السلطة التي كان معترفاً بها لهم في الحكم على حُسن الأفعال وقبحها"[١]. أما رجال اللاهوت الذين جمعوا في أيديهم السلطة وسيطروا على الدين والدنيا معاً، كما حدث في تاريخ الدولة العبرانية، فقد أخذوا يلعبون بشعائر اللاهوت والإيمان وتقديم الاجتهادات الفردية والنظر إليها على

---

١ – المصدر نفسه، ص٤٤٦.

٢ – سبينوزا، كتاب السياسة، ص٤٢.

٣ – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٤٠٧.

٤ – المصدر نفسه، ص٤٢١.

٥ – المكان نفسه.

١ – المصدر نفسه، ص٤٢٤.

أنها مقدسة، وكان لا بدّ أن يدمر هؤلاء الدين والدنيا معاً، فقد أخذ اللاهوت "بالتدهور حتى أصبح مجرد خرافة مشؤومة، على حين فسد المعنى الحقيقي للقوانين وتفسيراتها الصحيحة"[١]. فالمكاسب والأطماع الشخصية التي حركت أولئك الأحبار جعلتهم يدمرون كل شيء يقف في طريقهم لتحقيقها، ولاسيما أن الصراع الذي سيخوضه هؤلاء فيما بينهم سيأخذ شكل صراع لاهوتي سياسي، حيث تتمترس كل فرقة لاهوتية في مواجهة الأخرى، وتُحصِّن الطوائف مواقعها، وتجتذب كلّ منها أتباعاً ينظرون إلى أنفسهم (كحماة) لله والمواطن، فيما غيرهم أعداء لهما وتالياً أعداء لهم هم، ويعلون من شأن حقيقتهم ويحطون من شأن حقائق الآخرين وأخلاقهم. وتبدأ التعريفات البسيطة للإنسان بالظهور، فكل شخص في مثل هذه الدولة يأخذ بتعريف نفسه بدينه، ثم بطائفته، وما تحت الطائفة وصولاً إلى العائلة وربما أكثر، وهو لتحقيق ذلك سيسمح لنفسه باجتهادات وتأويلات لا تبرر له فقط ما يريد إثباته حول نفسه، بل إنها ستبرر له إلحاق الأذى والضرر بالآخرين دون أن يكون هناك حرج، والنتيجة التي تصبح أمراً واقعاً هي تلك التي تتمثل بقيام حرب أهلية في نهاية المطاف، تختلط فيها العقائد بالدماء ويصبح من هم جيران بالفعل، أعداءً، ويغدو الآخر إما قاتلاً أو مقتولاً، كل ذلك برعاية سلطة لاهوتية تشهر نصوصها في وجه كل من تسول له نفسه أن يخرج من دائرة حروبها. ولعل النص التالي لسبينوزا يُلقي الضوء على واقع الحال في الدولة التيوقراطية، ولاسيما العبرانية، حيث يذكر النص أنه "بينما كان الأحبار يحاولون شق الطريق للوصول إلى السلطة، اخذوا يوافقون على جميع أفعال الشعب، توددوا إليه ووافقوا على أبعد هذه الأفعال عن الدين، ووفقوا بين الكتاب وأسوأ العادات، كما لا يمكن إنكار أن التملّق الشديد للأحبار، وفساد اللاهوت والقوانين بعد أن تضخّمت نصوصه بطريقة مذهلة، قد أدى إلى إثارة المنازعات المتكررة والخصومات المستمرة، ودخل الناس في هذا الجدل بتعصب شديد، مستندين في هذا الجانب أو ذاك إلى رجال القانون، وصار من المستحيل إرجاعهم إلى الاعتدال، وأصبح الشقاق بين الفرق أمراً حتمياً"[٢]. وإذا كان لابد، من أجل إنهاء كل تلك الصراعات، من إيجاد حلول، فإن الفصل بين اللاهوت والدولة حيث يعمل كل منهما مستقلاً عن الآخر، لا يبدو حلاً بالنسبة لسبينوزا بل المطلوب سبينوزياً أن يتحول اللاهوت في دولة القانون (الديمقراطية) "إلى مجرد تعاليم عقلية"[٣] وتالياً لا ينادي سبينوزا بفصل اللاهوت عن الدولة، بقدر ما ينادي بإلحاقه بها، وهو ما ذهب هوبز إليه أيضاً[٤]، خوفاً من أن يتحول اللاهوت إلى دولة داخل الدولة. ولا يلتقي سبينوزا في هذه النقطة مع المبدأ اليسوعي القائل "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"[٥] إلا في نقطة واحدة وهي إضفاء الشرعية على السلطة السياسية. في حين أن سبينوزا يُخضع ما لله لقيصر، أي لسلطة الدولة، حيث إن الدين لا يكون ديناً إلا من خلال السلطة السياسية، بل "إن الله لا يحكم البشر إلا من خلال أصحاب السلطة السياسية في الدولة"[١]. وأما أما بالبيار فيرى أكثر من ذلك في موقف سبينوزا من علاقة الدولة باللاهوت، ففكرة الله، وتالياً كل ما يلحق بها دينياً ولاهوتياً، تتحول إلى أثير على صعيد الحياة السياسية عندما يربط سبينوزا بين

١- المصدر نفسه، ص٤٢٢ .

٢ – المصدر نفسه، ص٤٢٣.

٣ – المصدر نفسه، ص٤٣٤.

٤ – عبد الفتاح إمام، هوبز فيلسوف العقلانية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥، ص٤٢٧.

٥ – باية، البير، أخلاق الأنجيل، ص٩٩.

١ – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٤٣٤.

عدل الله وعدل السلطة السياسية "حيث لا تبدو مظاهر العدل الإلهي إلا في البلاد التي يحكمها العادلون"[1].. وأما سلطة الله وعلاقته بالأفراد فليست سوى سلطة الدولة وعلاقتها بهم، ففي نهاية المطاف تسهر الدولة على تفسير القانون الإلهي، فالدولة من خلال مفهوم السيادة الذي تتمتع به هي التي تميّز بين اللاهوت الداخلي واللاهوت الخارجي بحيث يُفسر العاهل اللاهوت والتقوى دون أن يقوم بتجبيرهما لمصلحته. وهذا الفهم يستنتجه بعض الباحثين إلا أنهم يصرّون على أن سبينوزا في نظريته السياسية لم يوحّد بين وجهة نظر الطبيعة ووجهة نظر التاريخ[2]. أما نحن فنعتقد أن المسألة محسومة لصالح التاريخ الذي تعبِّر عنه الدولة باعتبارها وليدة اتفاق المصالح النابعة من التاريخ نفسه، وعلى اللاهوت أن يعمل كما تعمل دولة القانون، أي أن يحافظ على مصالح أفراده، والمطلوب منه تالياً أن يبرهن في كل مرة، على أنه متوافق مع الدولة حتى من خلال العبادات الظاهرة فلا طاعة لله إلا من خلال السهر على سلامة الدولة[3].

تمثّل الدولة بمفهومها العام إذ تتحقق ضبطاً للاهوت وإلحاقاً له بما يتوافق مع ضرورات بقائها.. وأما النقد السياسي للاهوت، فيبرز بمثابته رسماً لتفاصيل الحدود التي يجب أن تكون للاهوت في ظل الدولة، إذ على اللاهوت أن يخضع كغيره من الفعاليات الموجودة في الدولة، وأن يكون جزءاً منها لا أن يكون دولةً داخل الدولة.

---

[1] – المصدر نفسه، ص٤٣٥.

[2] – باليبار، اتيان، سبينوزا والسياسة، ص٩٤.

[3] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٤٣٥.

النقد المعرفي

أولاً – بنية المقدس في تجليها الأبستمولوجي

ثانياً– الوحي : إشكالية معرفية ونقد

ثالثاً – العلاقة بين الله والعالم والاستحقاقات النقدية المعرفية.

رابعاً– الناسوت واللاهوت أو بين العقل والنقل.

أولاً – بنية المقدس في تجليها الأبستمولوجي:

لا تكتفي بنية الكتاب المقدّس، والتي أوضحنا أنها مخترقة من التاريخ واللغة، والتي، وبسبب من ذلك، كانت قد تحولت إلى لقيط كما أشرنا، ولاسيما مع بروز عامل التأويل الذي سمحت به طبيعتها تلك، نقول إن بنية على هذا النحو، لا تكتفي بأن تظهر نفسها كبنية تعلو على التاريخ، بل إنها وفي الوقت نفسه تحاول أن تقدم نفسها باعتبارها تنطوي على معارف وحقائق لا تعرف حدوداً في الزمان والمكان حيث إنها ستقدم نفسها كاختزال لكل معرفة حدثت في الماضي والحاضر والمستقبل وهي بذلك لا تكتفي بأن تكون مصدر تشريع مذهبي وأيديولوجي، بل ومعرفي أيضاً، فيغدو الكتاب المقدس كتاباً علمياً، واللاهوتيون القائمون على تفسيره سيغريهم أن يتحولوا إلى علماء جاعلين لاهوتهم علماً[*]. وتأسيساً على مثل هذا الفهم فقد رأى سبينوزا أن ما جعل اللاهوت علماً يعود إلى "أولئك الذين يرون في الكتاب المقدّس أسراراً بلغت من العمق حداً لايمكن معه شرحها بأية لغة، والذين أقحموا في اللاهوت من التأملات الفلسفية ما جعل الكنيسة تتحول إلى أكاديمية واللاهوت يصبح علماً، بل جدلاً"[١]. يضعنا هذا النص السبينوزي أمام مسألة ذات دلالة، وهي المتعلقة بالأسس التي ينطلق منها هؤلاء المشتغلون في اللاهوت والتي تسمح لهم باعتبار ما يقومون به (علماً) ولاسيما إذا قصدنا بلفظ العلم هنا، العلم المعاصر، الذي كان قد بدأ مع عصر النهضة، والذي ولاشك في أنه كان مفهوماً واضح الدلالة في ذهن سبينوزا نفسه الذي عاش ورافق التطورات العلمية في عصره، ولاسيما الرياضيات التي كانت قد بدأت بفرض مناهجها على المشكلات المعرفية والعلمية آنذاك. ويبدو أننا نستطيع أن نضيف إلى ما يعد أسراراً في الكتاب، والتي تساعد على الظن في أن الكتاب ينطوي على علم ما، نقول إننا نستطيع أن نضيف إلى ذلك، لغة الكتاب نفسها التي كنا أتينا عليها وعلى التعقيدات المحيطة بها، وكل الغموض الذي تثيره هذه اللغة، التي يرى فيها سبينوزا صعوبةً أساسية في فهم دروس الكتاب [٢]. ونعتقد أن ما قدّمنا حول هذه النقطة يكشف فعلاً عما يقصده سبينوزا حول دور اللغة في إظهار الكتاب المقدّس باعتباره كتاباً في المعرفة.

من الملاحظ أن سبينوزا، وبدلاً من البحث في الأسس التي ساعدت على جعل اللاهوت علماً، فإنه ينتقل إلى مناقشة الأسباب التي لا تجعل منه ذلك، أي لا تجعله علماً. ومع سبينوزا نضع يدنا على حقيقة أن طبيعة الكتاب نفسها تبرز أول سبب من تلك الأسباب، فالكتاب المقدّس يطرح نفسه ككتاب (شعبي)، فهو كتاب لكل الناس، وهو ما فعله الأنبياء التوراتيون الذين فعلوا باتجاه ما يجعل الوحي الذي تلقوه وحياً للجمهور، للعامة لا للخاصة فقط، وإذ يشير ذلك إلى شيء، فإنما يشير إلى ناحية، ذكرناها سابقاً، وهي أن الكتاب جاء بما يتوافق مع أفهام العامّة وأذهانهم، ما يعني أنه بالتأكيد لا ينطوي على معارف معقدة ولا على نظريات فلسفية، أو

---

[*]– تستخدم بعض الموسوعات والمعاجم مصطلح « علم اللاهوت » إذ يفرق لالاند بين لاهوت مقدس عقائدي وهو الذي يتحدث عن (علم) الله، علم صفاته وصلاته بالعالم وهو يستند إلى كلام الله المحفوظ في الكتب المقدسة، ولاهوت طبيعي وهو الذي لا يعتمد إلا على الخبرة والعقل، ولاهوت فيزيائي وهو الذي يبرهن على وجود الله وحكمته بما يسود من نظام في العالم المادي. (لالاند، الموسوعة، ص١٤٥٠). ونحن نرى أن هذه الأنواع المختلفة من اللاهوت تفتقد إلى المعنى العلمي المعاصر، فحتى اللاهوت الفيزيائي هو لاهوت غائي، بحسب سبينوزا، فهو يفترض النظام في العالم ولا يبرهن عليه، وهو ما درج عليه المذهب الغائي في تفسيره للطبيعة والأشياء، كما لاحظنا عندما تحدثنا عن النقد الأخلاقي السبينوزي.

[١] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٤٨.

[٢] – المكان نفسه.

بقول سبينوزي فإن رسل التوراة "لم يبشروا لاهوتيين متعمقين، بل بشروا كل اليهود على الإطلاق، كذلك اعتاد الحواريون عرض عقيدة الإنجيل في الكنائس حيث يجتمع عامة المؤمنين، هذه الظروف المختلفة أسهمت في جعل الكتاب مجموعةً من الحقائق اليسيرة للغاية تدركها أكثر الأذهان خمولاً، لا مجموعة من التأملات الخالصة والنظريات الفلسفية"[١].

نستطيع ابتداءً من الآن، تلمُّس هدف سبينوزي آخذ بالتبلور، وهو برأينا ما يمثل صلب المشروع النقدي المعرفي السبينوزي للاهوت، وهذا الهدف هو إقصاء اللاهوت عن العلم والفلسفة، ومن أجل ذلك فقد ترتب على سبينوزا أن يعمل على إزاحة أي قناع معرفي عن الكتاب، هذه الإزاحة التي لم تكن لتتحقق إلا من خلال إظهار أمرين أساسيين تمثّل الأول بإبراز الهدف الذي يسعى إليه الكتاب، في حين تمثّل الثاني في الكشف عن نوع المعرفة التي يتضمنها الكتاب، والجدير ذكره أن الأمرين يتداخلان معاً حيث أن معرفة الأول تفضي إلى الثاني والعكس صحيح فالكتاب برمته قائم على تداخلهما، أي أن الكتاب لتحقيق أهدافه كان قد قدّم معارفه بالطريقة التي سنرى.

يتمثل هدف الكتاب المقدس الأكبر، كما يرى سبينوزا، في تحقيق طاعة المؤمنين (أهل الكتاب)، والتي من خلالها يضع الكتاب المقدس القواعد لحياة أهله، من جهة، ويضمن إخلاصهم وعدم عصيانهم من جهة أخرى. وبناء على ذلك، فإن تعاليم الكتاب ليست مسائل معرفية أو تأملات حول طبيعة الأشياء أو الله، كما أن تلك التعاليم ليست مطروحة للنقاش، بقدر ما هي مصوغة (كمسلمات). ويلاحظ سبينوزا "أن الكتاب لا يوصي بأية معرفة إلا المعرفة اللازمة لجميع الناس حتى يطيعوا الله وفقاً لوصيته، وهي المعرفة التي يصبحون من دونها عاصين أو على الأقل يفتقرون إلى كل قاعدة للطاعة. أمّا التأملات النظرية التي لا ترمي مباشرة إلى تحقيق هذا الغرض سواء كانت متعلقة بمعرفة الله أم بمعرفة الأشياء الطبيعية فإنها لا تنتمي إلى صميم الكتاب ويجب فصلها عن الدين الموحى به"[٢]. والطاعة أمر ممكن عند الجميع، بل إن شرط الإيمان هو الطاعة التي هي بالتأكيد إعاقة للمعرفة الحقيقية. والمعرفة بالماهيات أمر غير ضروري على الإطلاق لتحقيق تلك الطاعة، وهذا ما يؤكده الكتاب نفسه، حيث لم تكن معرفة ماهية الله ضرورية حتى يؤمن اليهود به، وهو ما أكده الله (يهوه) لموسى في سفر الخروج [٣]، فيكفي فقط أن يتجلى الله لعباده من خلال مظاهر قدرته وبعض الظواهر الحسية حتى يستمروا في عبادتهم له. وأما الله وهو يخاطب نبيه (موسى) في نص (الخروج) ذاك فلم يكن يقصد الإساءة إلى قدماء اليهود بل إظهار مدى الطاعة التي تمتعوا بها. فعلى الرغم من أنهم لم يعرفوا الله معرفة حقّة مثل معرفة موسى له، فإنهم صدقوا وعود الله القاطعة، في حين أن موسى شكّ في تلك الوعود "بالرغم من أفكاره الأكثر عمقاً، التي كوّنها عن الله، واعترض على الله بأنه وضع اليهود في أسوأ المواقف بدلاً من أن يمنحهم الخلاص الموعود"[٤]. ما يقود سبينوزا إلى نتيجة مفادها أن الأمر الإلهي لا ينطوي على معرفة بماهية الله[٥] وأنها ليست ضرورية له بل إن كل ما هو مطلوب من الأمر الإلهي أن يكون أمراً فعلاً، وأن يُطاع فعلاً.

---

١ – المكان نفسه.

٢ – المصدر نفسه، ص٣٤٩.

٣ – المكان نفسه.

٤ – المصدر نفسه، ص٣٥٠.

٥ – المصدر نفسه ،٣٥٠.

والمؤمنون بدورهم لا يريدون معرفة بل أوامر ونواهي، وإذا كانوا يريدون أن يعرفوا شيئاً فهم يريدون فقط أن يعرفوا ما عليهم أن يفعلوا حتى يكونوا مؤمنين حقيقيين، وبالتالي فهم يفضلون الطاعة والتسليم على أية معرفة بالماهيات عدا عن أنهم قاصرون عن إدراك ماهية الله الحقيقية... إذ من بين التساؤلات التي يثيرها سبينوزا، تبرز أسئلة تدل على أن المعرفة العلمية (الحقيقية) مستحيلة بين أوساط المؤمنين (الطبيعيين) ومنها مثلاً : "ألا يبدو واضحاً أن معرفة جميع المؤمنين بالله لم تكن متساوية؟ وألا يبدو واضحاً أن مجرد الحصول على أمر لا يكفي لاكتساب الحكمة (أو الحياة أو الوجود)؟ وأن الرجال والنساء والأطفال لديهم القدرة نفسها على إطاعة الأمر، ولكن ليس على ممارسة الحكمة؟"[١]. وأكثر من ذلك فإن ما يطلبه اللاهوتيون من أتباعهم هو الإيمان فقط لا معرفة البرهان على هذا الإيمان، وهو ما يبدو، بالنسبة لسبينوزا، منفذاً مهماً للتأكيد على أن من لا برهان لديه على ما يؤمن به، فإنه غير قادر على إدراك هذا الإيمان أصلاً، ويصبح كل ما يقوله "مما عرفه سماعاً، غير مرتبط بفكره أو معبر عنه، شأنه في ذلك شأن أصوات ببغاء أو جهاز آلي الحركة لا يدل على أي معنى أو أي فكر"[٢].. وحري بهذا النص السبينوزي أن يكشف لنا عن نوع المعرفة التي يتضمنها الكتاب، وبهذا نكون قد وصلنا إلى الأمر الثاني الذي سيساعد على إزاحة الصبغة العلمية عن الكتاب المقدس. فالمعرفة التي يقدمها الكتاب هي المعرفة السماعية التي ليست بالتأكيد معرفةً علميةً. والمعرفة السماعية هي التي تمثل الضرب الأول من ضروب المعرفة التي يعددها سبينوزا في كتاب (إصلاح العقل). وأما أهم ما يميز هذا النوع من المعرفة برأيه فهو أنه فضلاً عن كونه "ضرباً مشكوكاً فيه جداً، فإنه لن يسمح لنا بإدراك ماهية أي شيء من الأشياء"[٣]. فإذا كانت المعرفة العلمية تقوم على اليقين فإن المعرفة السماعية تفتقد له، وبالتالي فإن اليقين الذي تقدمه هذه المعرفة يجب إقصاؤه كما يطالبنا سبينوزا[٤]، لأن ما تنتجه هذه المعرفة ليس سوى الأوهام، فنحن وفقاً لها إنما ندرك الأشياء حسياً ما يبعدنا عن الفهم والمعرفة العقلية. وقدرة الفكر على التوهم "تكون أعظم بقدر ما يكون فهمه للأشياء أقل وإدراكه الحسي أكثر، وتكون قدرته أقل (على التوهم) بقدر ما يزداد فهمه للأشياء"[٥]. وها نحن، مرةً أخرى، نضبط اللاهوت وهو يحيلنا إلى الجهل والأوهام وإنتاج الوعي الزائف بدلاً من المعرفة الحقيقية (العلمية) للواقع، وهذا ما أتينا عليه مراراً وتكراراً ، وها هو اللاهوت، بنمط المعرفة ذاك، أي المعرفة السماعية، يعود بنا إلى المخيلة التي ذكرنا أنها أداة الأوهام لا أداة المعرفة، حيث يعمل النص على إعادة إنتاج الواقع وفقاً لما تقدّمه المعرفة السماعية من خيالات وتصورات بعيدة عن الواقع.

وأما أشكال العبادة فقد توقفت على نوع الأوهام التي أنتجها البشر والناشئة بسبب جهلهم، "فكلما ضعفت معرفة الناس للطبيعة، سهل عليهم إنشاء أوهام أكثر، كأن يتوهموا أشجاراً تتحدث، وأناساً يُمسخون فجأة حجارة أو ينابيع، وأشباحاً تظهر في المرايا، واللاشيء يغدو شيئاً، والآلهة تتحول إلى دواب وبشر، وأموراً أخرى كثيرة من هذا القبيل"[١]، ولن تقف الأوهام التي تنتجها المعرفة اللاهوتية عند هذا الحد، بل إن الله نفسه سيُنظَرُ إليه

[١] – المصدر نفسه، ص٣٥١.

[٢] – المكان نفسه.

[٣] – سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ص٣٤.

[٤] – المكان نفسه.

[٥] – المصدر نفسه، ص٤٤.

[١] – المكان نفسه.

من خلال تلك المعرفة المختلطة، والتي يثيرها النص اللاهوتي نفسه عندما يستخدم لغة تختلط فيها المعاني، وتتركهم (أي المؤمنين) عاجزين عن فهم الله، فيؤنسنونه، كما رأينا أيضاً في مواقع سابقة من هذا العمل. ويجب أن نأخذ بنصيحة سبينوزا هنا، بألا نستغرب من ذلك "فليس هناك ما يدعو للدهشة إذا كان الله قد تلاءم مع خيال الأنبياء التوارتيين وتصوراتهم المسبّقة أو إذا تصور المؤمنون الله تصورات مختلفة كل الاختلاف، وليس هناك ما يدعو للدهشة إذا وجدنا الكتاب المقدّس تتحدث عن الله بألفاظ لا تليق به، فتنسب إليه يدين وقدمين وعينين وأذنين، كما تنسب إليه حركات في المكان وانفعالات للنفس كالغيرة والرحمة"[1] ومادام الكتاب يتوجه إلى العامة لا إلى الفلاسفة فإن هذا هو بالضبط ما سيقوم بفعله، حيث إنه لو لم يقم بذلك، أي لو لم يقدم معرفة زائفة لما استطاع أن ينتشر (كالنار في الهشيم)، فالجهل هو الدرجة السابقة على الطاعة، وكلما ازدادت طاعة المؤمنين وقلت معرفتهم العقلية ازداد إيمانهم، وعلى العكس كلما عظمت معرفتهم العقلية قلّت طاعتهم.

مما تقدم، نكتشف مع سبينوزا، أن الكتاب المقدس والنسق اللاهوتي برمته، لم يقدم معرفةً بالماهيات، وأنه اقتصر فقط على تقديم أوامر ونواه أخلاقية. ولأن الأمر كذلك فإن الكتاب لم يكن بحاجة إلى مناهج علمية، ولا إلى طرائق، وكل ما قدمه ليس إلا تعاليم يسهل إدراكها لأي فرد، اتّخذت شكل قواعد أخلاقية. والله بحسب الكتاب المقدس لم يطلب إلى الناس أن يعرفوا أكثر مما يساعدهم على العيش ضمن قواعد عملية، أما المعرفة العقلية فهي "لا تنتمي في شيء إلى الإيمان أو إلى الدين الموحى به، وبالتالي يستطيع الناس أن يخطئوا بها كما يشاؤون دون أن يرتكبوا جرماً"[2] وهذا ما يشرح لماذا تكثر التأويلات داخل النسق اللاهوتي؛ ففي ظل غياب ضوابط معرفية، وفي ظل غياب القوانين العلمية، وفي فضاء نص يفتقر إلى الإنتاج العقلي، يغدو النص نفسه نهباً لكل مجدف. وأما اللاهوتيون الذين يقيمون (علمهم) انطلاقاً من أسرار الكتاب فهم إنما يكشفون عن قصورهم المعرفي وعن قابليتهم للتوهم.

[1] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٥٣.

[2] – المكان نفسه.

ثانياً- الوحي إشكالية معرفية ونقد:

يشكل ما كنا انتهينا إليه في الفقرة السابقة، من أن الكتاب المقدس لا يقدّم معارف بالمعنى العلمي، منطلقاً هاماً، لما نحن بصدد مناقشته الآن، حيث نجد أنفسنا وجهاً لوجه أمام اللحظة الحاسمة في النسق اللاهوتي برمته، والمتمثلة بعملية (الوحي). فإذا كنا قد عالجنا المعارف والأخلاق واللغة والأيديولوجيا التي مثّل ذلك الوحي مرجعيتها الكبرى، فإننا الآن نحاول أن نقف على طبيعة الوحي نفسه، كما رآها سبينوزا. ولابد لنا أن نلاحظ سلفاً، بأن هذه المعالجة ستؤكد أكثر على دور التاريخ في النص، وعلى كل النتائج التي كنا قد توصلنا إليها سابقاً. وهذه الملاحظة التي نوردها قبل الدخول في صلب البحث نفسه، تتمتع برأينا، بقيمة منهجية، تأتي من كون البحث في الوحي نفسه هو بمعنى من المعاني بحث في النسق اللاهوتي بقضه وقضيضه. بعُجره وبُجره مادام موضوع بحثنا في هذا العمل بأكمله هو الدين الموحى به. ونحن نعتقد أنه ربما لهذا السبب كان سبينوزا قد بدأ (رسالته اللاهوتية السياسية) بمناقشة موضوع النبوة والأنبياء.

نواجه مع سبينوزا، حيال مسألة الوحي، ما كنا قد واجهناه، على مدار بحثنا حتى الآن، وهو أن اللاهوت عموماً، يحاول أن يظهر على عكس حقيقته. وهذا التصور نفسه ينطبق على (الوحي) حيث إن هذا الوحي إنْ هو إلا معرفة فطرية، أُريدَ لها، لظروف بعينها، أن تتحول إلى معرفة مفارقة. فسبينوزا يساوي بين تعريفه للوحي كمعرفة يقينية يوحي الله بها إلى البشر حول شيء ما وبين المعرفة الفطرية التي يمتلكها هؤلاء [1]. ما يعني أن سبينوزا، موشك على القول بنبوة الجميع، وأن المعرفة الفطرية هي معرفة إلهية مادام السبب الأول لكل وحي يرجع "إلى طبيعة الذهن الإنساني منظوراً إليه على أنه قادر على المعرفة الفطرية"[2]. إلا أن مسألة أن يصبح الجميع أنبياء، قد تحوّل اللاهوت إلى نسقٍ عام يشارك فيه الجميع. ولكي لا يغدو الأمر كذلك كان على الوحي أن يظهر على أنه إعجاز وتعبير عن علاقة خاصة بين النبي وربه، وتالياً، فإن مشكلات معرفية يعاني منها الكتاب الذي هو توثيق للوحي نفسه، سيتم النظر إليها كمعجزات. ذلك أن النبوة، كما يرى سبينوزا، كانت قد برزت في الكتاب المقدس "بطريقتين اثنتين، إما بالكلام، كلام الله للنبي وإما بالمظاهر الحسية، وفي أحيان كثيرة تم استخدام الطريقتين معاً"[3]. والطريقة التي سيتلقف فيها كل نبي وحيه، ستلعب دوراً مهماً في جعل النبوة، وكأنها شيء يخص هذا النبي دون غيره.. ففي بعض الأحيان يظهر الكتاب المقدس هذا الكلام وتلك المظاهر الحسية وكأنها حدثت بالفعل، وأحياناً أخرى يبدو كل ذلك كجزء من خيال النبي، حيث تكون "مخيلة النبي متهيئة حتى وهو في اليقظة، على نحو يجعله يتخيل أنه يسمع صوتاً، أو يرى شيئاً بوضوح"[4]. فالكتاب المقدس، في بعض الحالات، لم يجعل من صوت الله صوتاً حقيقياً سمعه النبي وأدركه فحسب، بل وكان وقفاً عليه وحده، كما في حالة موسى، الذي كان النبي اليهودي الوحيد الذي سمع صوت الرب[5]. والأمر مختلف مع

---

[1] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص١٢٣.

[2] – المصدر نفسه، ص١٢٥.

[3] – المصدر نفسه، ص١٢٦.

[4] – المكان نفسه.

[5] – المصدر نفسه، ص١٢٧.

النبي صموئيل وكذلك النبي ابيملك اللذين يبدو من الكتاب أنهما تخيّلا صوت الرب أكثر مما سمعاه حقيقةً [1]. وأكثر من ذلك، فإن الكتاب يؤكد أن الله نفسه لم يتوقف عن الظهور لأنبيائه، من خلال مخيلاتهم تارة، كما حدث مع يوسف، وفي أحيان أخرى فإن الله لم يجد بداً من الظهور (بالصوت والصورة) كما حدث مع يوشع. فأوحى للأول عن طريق صورة من مخيلة النبي نفسه في حين أوحى للأخير من خلال ملاك يشهر سيفه واقفاً على رأس جيش ولتأكيد النبوة وبأن الله سيحارب مع يوشع فقد نطق الملاك[2].

يلعب خيال النبي التوراتي دوراً مهماً في النبوة إذاً، ويأتي التعبير عن ذلك الخيال، ليزيد الأمور تعقيداً، وليغرق حالة معرفية واضحة في (ظلمة حالكة) حيث لا يبقى أمام مَنْ يواجه مثل هذه الحالة إلا ردّها إلى مالا يُفسر وما لا يُفهم، أي إلى الإعجاز. وتالياً فإن النبوة البارزة هنا، كخيال خصب، بحسب سبينوزا، الذي يؤكد بعد انتهائه من استعراض أشكال الوحي الذي تلقّاه الأنبياء التوراتيون، بأنه "لم يتلق أي شخص وحياً من الله دون الالتجاء إلى الخيال، أي إلى كلام أو إلى صور، وينتج عن ذلك أن النبوة لا تتطلب ذهناً كاملاً بل خيالاً خصباً"[3]. نقول إن النبوة البارزة كخيال لن يُعبَّر عنها إلا بطريقة تأتي متطابقةً مع كونها خيالات، حيث يتمكّن النبي التوراتي، صاحب الخيال، من خلال طريقة التعبير التي يستخدمها، من عرض تلك الخيالات والأحلام وإيصالها لمن يريد، ثم إنه بتلك الطريقة يتمكن من إظهار ما أدركه من تعاليم وكأنها خارج حدود الذهن الإنساني، أي كأنها متلقاة فعلاً من مصدر علوي مفارق. والسبب، كما يراه سبينوزا، يعود إلى أننا "بالكلمات والصور نستطيع أن نكوِّن أفكاراً تزيد عن تلك التي نكونها بالمبادئ والمفاهيم الذهنية التي تقوم عليها معرفتنا الطبيعية"[4]. وأما مشكلة النبي الذي يلجأ إلى الصور والكلمات والمجاز فهي أنه يلجأ إلى الأنسنة (التشبيهية) المشار إليها سابقاً، أي أن النبي هنا محكوم بأدواته المعرفية التي هي في الوقت نفسه أدوات مَنْ سيتوجه إليهم بالوحي، أي البشر. ولهذا السبب، فإن موسى عندما أراد أن يصف الله، فإنه لم يقدم سوى طبيعة إنسانية لله فتصوره "رحيماً وغيوراً جداً"[5]. والأنسنة التي لجأ إليها موسى هي ما لجأ إليها كل من ادّعى النبوة، إلا أن كل نبي كان قد صور الله من خلالها بطريقة مختلفة عن طريقة غيره. وتوضيحاً لهذه المسألة يشير سبينوزا إلى الأشكال التي تجلى فيها الله لأنبيائه، والتي تدل كلها على خلع تصور إنساني عليه.. "فلقد تخيل ميخا الله مستوياً على العرش، ورآه دانيال عجوزاً متلحفاً بالبياض، ورآه حزقيا ناراً، ورأى تلاميذ المسيح الروح القدس هابطة بصورة حمامة، ورآها الحواريون في صورة ألسنة نيران، ورأى بولس نوراً ساطعاً في لحظة تحوله إلى العقيدة"[6]. والنبوة إذ تفعل ذلك فإنها تقدم الله كما يمكن أن يتبادر إلى أذهان العامة، فعندما يحاول البشر التفكير في الله، فإنهم يفكرون فيه بما يتوافق مع رغباتهم وقدراتهم ومشاهداتهم، أي أنهم سيفكرون فيه وفقاً لبيئتهم المعرفية ولطبيعتهم كبشر. إلا أن خيال الأنبياء التوراتيين ذاك يحاول أن يذهب بعيداً فيخلق أشياء لا

---

[1] – المكان نفسه.

[2] – المصدر نفسه، ص١٣٠.

[3] – المصدر نفسه، ص١٣٤.

[4] – المصدر نفسه، ص١٤٣.

[5] – المصدر نفسه، ص١٦٠.

[6] – المصدر نفسه ص١٤٤.

وجود لها، وينظر إليها على أنها حقائق خاصة بالأنبياء وحدهم، ما يجعل النبوة حالةً نادرة لا تعطى إلا لعدد قليل من الناس كما يرى سبينوزا[1].

إضافةً إلى ما تقدم، فإن طريقة التعبير عن الوحي إجمالاً، وليس عن موضوعاته فقط، كما تتم في الكتاب المقدس، والتي تحاول أن تبرزه كمعرفة إلهية، تشارك في إبراز ما هو ليس إلا عجزاً معرفياً، على أنه إعجاز. فطريقة التعبير تلك غالباً ما تتخذ صيغة إلهية عند وصف الوحي عموماً، كاستخدام الكتاب لعبارة "روح الله"[2] للدلالة على الوحي، ومثل هذه العبارة لابد أن تفضي إلى رؤية الوحي كإعجاز، ليس فقط من قبل الكتاب المقدس، بل ومن قبل متلقفي النص اللاهوتي أيضاً. وبتقصّي معنى كلمة (رواه) العبرية التي تعني (روح)، وكنّا قد أشرنا إلى هذه الكلمة تحديداً فيما سبق، نكتشف مع سبينوزا أن هذه الكلمة تستخدم للدلالة على عدد كبير من المعاني، وأن الكتاب المقدّس كان قد استخدمها كلها، فهي أي كلمة (روح) تردَ في الكتاب بمعنى النسمة والتنفس والقدرة والفكرة والمشيئة والرغبة والانفعال ومواهب الإنسان والكراهية والسوداوية والغيرة وشهوة الجماع، وكذلك تعبّر هذه الكلمة عن روح الإنسان أو نفسه وجهات العالم وغير ذلك[3]، ومثل هذه المعاني تخلصها من قدسيتها. إلاّ أن سبينوزا يرى أن عبارة (روح الله) تلك ليست إلا لمعرفة الفطرية المسطورة في طبيعتنا البشرية، ولكن أحداً لن يقبل الاعتراف بذلك[4]. وهو يلمس لدى العبرانيين أسباباًً آخرى تجعلهم يصرون على مثل هذا الرفض. فالعبرانيون الذين كانوا يدّعون أنهم فوق سائر البشر، اعتادوا احتقار العلم المشترك بين الناس. وأخيراً كان يقال: إن الأنبياء لديهم روح الله لأن العامّة تجهل علل المعرفة النبوية وتدهش بها، ولهذا السبب اعتادت إرجاعها إلى الله، كما ترجع له كل شيء، وسمّتها معرفة الله"[5].

من ناحية أخرى، تبرز شخصية النبي، الشخصية الموحى إليها، عاملاً حاسماً في عملية الوحي، فقد جاء الوحي مختلفاً من نبي إلى آخر بحسب هذه الشخصية، حيث توافق ذلك الوحي مع مزاج النبي "فإذا كان ذا مزاجٍ مرح توحى إليه الحوادث التي تعطي الناس الفرح مثل الانتصارات والسلام، وعلى العكس من ذلك، إذا كان النبي ذا مزاج حزين توحى إليه الشرور، كالحرب والعذاب، وإذا كان النبي رحيماً ألوفاً غضوباً قاسياً، كان قادراً على تلقّي هذا الوحي أو ذاك"[6]. ووفقاً للمزاج فقد احتاج اليشاع إلى آلة موسيقية ليتنبأ، وهو لم يستطع أن يدرك فكر الله قبل أن يطرب بموسيقا هذه الآلة. أمّا نبوءات موسى بالمذابح الرهيبة للأطفال فقد حدثت تحت تأثير نوبة غضب مرّ بها موسى. وقد أوحت أحزان إرميا له بالمصائب التي ستحلّ باليهود[7].

وقد كان أنبياء اليهود كلهم ضحايا ذلك المزاج، فقدم كل منهم وحيه بما يتناسب مع مزاجه. إلا أن المسألة لا تقف عند المزاج فقط، فقد لعبت القدرة الذهنية للنبي دورها في عملية تلقيه للوحي، فإذا كان "النبي

---

١ – المكان نفسه.

٢ – المصدر نفسه. ص١٤٢.

٣– المصدر نفسه، ص١٣٥.

٤ – المصدر نفسه، ص١٣٦.

٥ – المصدر نفسه، ص١٤٢.

٦ – المصدر نفسه، ص١٥٠.

٧– المصدر نفسه، ص١٥١.

مرهفاً فإنه يدرك فكر الله ويعبر عنه بأسلوب مرهف وإذا كان مهوّشاً أدركه مهوّشاً"[١]. كذلك ارتبط الوحي بالوضعية الاجتماعية للنبي وبموقعه الوظيفي الذي شغله في المجتمع الذي عاش فيه وبنوع هذا المجتمع؛ فإذا كان النبي من "أهل الريف كانت صورة الوحي متضمنةً للأبقار والجاموس، وإذا كان جندياً تكون صوره قواداً أو جيوشاً، وإذا كان رجل بلاط تمثل له عرش ملك وما شابه ذلك"[٢]. وحتى في التعبير البلاغي عن الوحي، فإن كل نبي كان قد عبر عن وحيه بحسب قدراته البلاغية وأسلوبه وبيانه. وبهذا الصدد يلاحظ سبينوزا "أنه لم تكتب نبوءات حزقيال وعاموس بأسلوب رشيق كنبوءات أشعيا ونحوم، بل كتبت بأسلوب أكثر خشونةً"[٣]. إضافةً إلى كل ما تقدم، فإن قدرات النبي على الفهم والإدراك، وتمثُّل الحقيقة، كانت قد لعبت دورها في الوحي أيضاً، "فقد كانت تَمثُّلات زكريا غامضةً إلى حدّ أنه لم يستطع هو ذاته أن يفهمها دون شرح، أما تَمثُّلات دانيال فإن النبي نفسه لم يستطع فهمها حتى بعد شرحها، ولم يحدث ذلك لصعوبة الشيء الموحى به، بل لأن خيال دانيال لم يكن يتمتّع بالقوة النبوية نفسها في يقظته ونومه"[٤].

من ناحية أخرى، فإن المعرفة التي تمتع بها الأنبياء لعبت دوراً مهماً فيما قدّموه من وحي. وسبينوزا يجزم في أن الأنبياء التوراتيين افتقروا إلى المعرفة، وأن هذا الافتقار هو السبب في الغموض الذي نجده في الكتاب، وفي الفصل الذي يناقش فيه سبينوزا موضوع الأنبياء، نجده يعلن عن عزمه على إثبات ذلك (أي جهل الأنبياء التوراتيين). وها نحن ننقل النص الذي أعلن فيه سبينوزا عن عزمه ذاك حيث يقول : "لو كان هناك شيء واضح في الكتاب المقدس، لكان ذلك دليلاً على أن الله أعطى من نعمة النبوة هذا النبي أكثر مما أعطى ذاك. ولكني سأثبت على العكس من ذلك تماماً، وبمزيد من العناية والإسهاب، أن النبوة أو التمثّلات كانت تختلف باختلاف آراء الأنبياء، وكذلك سأثبت أن آراء الأنبياء فيما بينهم كانت تختلف، بل وتتعارض، وكذلك الحال في أحكامهم المسبقة، وإنني لأصرّ على ما أقول لاعتقادي بالأهمية البالغة لهذا الموضوع، وسأنتهي من ذلك إلى أن النبوة لم تجعل الأنبياء أكثر علماً، بل تركتهم على آرائهم التي كوّنوها سلفاً، ومن ثم نكون في حلّ من تصديقهم فيما يتعلّق بالأمور النظرية الخالصة"[٥].

تبدأ المشكلة المعرفية للوحي من أن النبي التوراتي غالباً ما قدّم مشاهداته، والتي اشترك فيها مع غيره من الذين عاصروه، حيث يحاول النبي أن يحوّل تلك المشاهدات إلى حقائق علمية، معتمداً بالدرجة الأولى على أن أحداً لا يستطيع أن يكذّبها، أو يبرهن على عكسها، لأن الآخرين يتمتّعون بدرجة الوعي أو المعرفة نفسها، التي يتمتّع بها هو. وبهذا الشأن يقدّم سبينوزا يشوع مثالاً واضحاً، فقد اعتقد هذا النبي "وربّما اعتقد معه أيضاً كاتب قصّته بدوران الشمس حول الأرض، وبثبات الأرض، وبتوقف الشمس بعض الوقت"[٦]. فمن الواضح أن يشوع لم يأت بجديد، فهو ككل الذين عاشوا معه، لم يكن لديه إلاّ ملاحظاته، وأدواته المعرفية البسيطة، التي لم تتجاوز حواسه الخمس، والتي من خلالها ذهب في نبوءته تلك ليؤكد أن الشمس تدور حول الأرض وأن الأرض

[١] – المكان نفسه.

[٢] – المصدر نفسه، ص١٥١.

[٣] – المصدر نفسه، ص١٥٣.

[٤]– المصدر نفسه، ص١٥٥.

[٥]– المصدر نفسه، ص١٥٦.

[٦]– المكان نفسه.

ثابتة، وما يؤخذ على يشوع وكل الأنبياء التوراتيين، والحالة هذه، هو محاولتهم تقمّص دور العلماء، فيما هم ليسوا معنيين بذلك، كما أن أحداً لا يطالبهم بذلك، وبهذا الصدد يتساءل سبينوزا "هل نحن ملزمون بأن نعتقد بأن يشوع الجندي كان ضليعاً في علم الفلك؟ وهل نحن ملزمون بأن نعتقد باستحالة كشف التنبؤات له أو ببقاء ضوء الشمس في الأفق أكثر من المعتاد دون أن يعلم يشوع علّة ذلك؟"[١]. ويتكرر الأمر مع أشعيا وسليمان كأمثلة، لأن الأمر يطول كل الأنبياء، فالكتاب يحاول أن يظهر أشعيا كفيزيائي وسليمان كعالم رياضيات يناقش مسألة نسبة محيط الدائرة إلى قطرها[٢]. والواقع أن المسألة غريبة فعلاً، فأدوات العلم ومنهجه وطرائقه تختلف عن تلك التي تقوم عليها النبوة، بل إن النبوة ليست مطالبة بذلك أصلاً، هذا عدا، كما يلاحظ سبينوزا، عن أن الأنبياء التوراتيين هم بشر، أي أنهم يصيبون ويخطئون[٣]، بل إن من حقّهم أن يخطئوا فيما يتعلّق بالأمور النظرية مادامت أدواتهم المعرفية هي أدوات متخلّفة. وربّما كانت مشكلتهم أنهم حاولوا الظهور كأصحاب معارف نظرية. بالرغم من ذلك، فنحن سنكشف أن الأفق المعرفي ليشوع وأشعيا أوسع بكثير مما لدى النبي نوح الذي شكّلت فلسطين بحدودها العالم بأسره بالنسبة له[٤]؛ فالعالم كله كان فلسطين، وفلسطين كانت هي العالم بحسب وحيه الذي لا يكشف عن جهله فقط بل وعن أنّه لم يسافر خارج فلسطين أبداً. ولا يتوقف جهل الأنبياء التوراتيين عند هذا الحدّ، بل إننا سنجد تناولاً ساذجاً لله نفسه من قبلهم، حيث سنكتشف بأن النبي من هؤلاء كان قد صوّر الله وفقاً لبيئته المعرفية.. فالإله الذي ظهر للنبي (لابان) هو بالتحديد إله إبراهيم لأن الأول كان يعتقد أنه إذا حدث وظهر الله له فلابدّ أن يكون إله إبراهيم لأن لكل أمة ولكل شعب إلهاً خاصاً يختلف عن آلهة الأمم والشعوب الأخرى[٥]. أما إبراهيم نفسه فقد رأى في الحكم الذي اتّخذه الله ضد أبناء (سدوم) حكماً تعسفياً ظناً منه أن الله يمكن أن يكون قد تسرّع في هذا الحكم، وتعميمه على كل أفراد الشعب دون أن يتأكد بأن الجميع آثمون، ولذلك عرض إبراهيم على الله أن يساعده للتأكد من ذلك قبل تنفيذ الحكم[٦]. فإبراهيم لم يخطر بباله أبداً أن الله موجود في كل مكان ويعلم كل شيء. وحتى موسى النبي اليهودي الأبرز لم يكن يملك معارف نظرية عن الله والأشياء إلاّ بما يتّفق مع إرادته الشخصية. ويرى سبينوزا أن العلاقة الصوتية (الكلامية) التي نشأت بين الله وموسى، إنما نشأت لأن هذا الأخير لم يكن صاحب خيال فذّ[٧]، مثل أشعيا وحزقيال ودانيال وغيرهم، وأنه (أي موسى) الذي لم يشكّ في أن رؤية الله ممكنة مادام غيره من الأنبياء اليهود قد فعلوا ذلك، فإنه بدلاً من أن "يقول إن هناك تناقضاً – كما هو موجود بالفعل – بين الطبيعة الإلهية وإمكانية الرؤيا، قال: لا يمكن للإنسان أن يرى الله بسبب ضعف الإنسان"[٨].

---

[١]- المصدر نفسه، ص١٥٧.

[٢]- المكان نفسه.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٥٨.

[٤]- المكان نفسه.

[٥]- المصدر نفسه، ص١٥٩.

[٦]- المكان نفسه.

[٧]- المصدر نفسه، ص١٦٣.

[٨]- المكان نفسه.

ثم إن موسى الذي، على ما يبدو، كان مثل إبراهيم لا يتصور أن الله موجود في كل مكان، كان يصعد إلى أعلى الجبل كلّما أراد أن يتحدّث مع الله[١]. وهذا يعني أن موسى كان يعتقد أن الله يسكن في السماء وأنّه بصعوده الجبل ربّما تمكّن من إسماع صوته لله على نحوٍ أفضل. لا شكّ في أن مثل هذا التصور هو تصور ينمّ عن جهل حقيقي وعن أزمة معرفية (نظرية) عاشها موسى. وكدليل على هذا الجهل والنقص المعرفي الذي عانى منه النبي كما يقدمه التوراة، فإن الإسرائيليين وبعد تلك المعارف التي قدّمها لهم موسى "لم يعلموا عن الله شيئاً يذكر، وقد ظهر ذلك بوضوح عندما عظّموا العجل وعبدوه معتقدين أن العجل هو هذه الآلهة التي أخرجتهم من مصر"[٢]. وهو ما يشير إلى أن الإسرائيليين كانوا قد استشعروا تهافت معرفة موسى، ففضّلوا العجل على إله موسى. وأما السبب في ذلك فيعود إلى أن موسى كان قد علّم اليهود كمشرّع لا كفيلسوف، أي لم يعلمهم "حيث يستطيعون أن يحيوا سعداء بفضل تمتعهم بالحرية الكاملة"[٣]، وتالياً، فقد اكتفى هؤلاء بتطبيق أوامر الشريعة التي ترشدهم إلى النعم الإلهية. فهم لم يعرفوا عن الله سوى الثواب والعقاب وهو ما استطاع موسى تحقيقه محافظاً بذلك على الشريعة، هذه الشريعة التي لن يأبه بها نبي مثل سليمان الذي تحدّث عن الله بطريقة عقلية ما دفعه للتعالي عليها وخرق قوانين الملك نفسه[٤].

إذا كانت المعرفة التي تمتّع بها الأنبياء التوراتيون، كما رأينا حتى الآن، قد جعلت الوحي يأتي على النحو الذي ذكرنا، فإن عاملاً آخر كاد أن يطيح بالوحي نفسه، وهو اختلاف الأنبياء بالآراء، هذا الاختلاف الذي جعل الكتاب كتلةً من التناقضات إلى درجة أن الأحبار الذين نقلوا كتب الأنبياء كانوا قد قرروا حذف سفر حزقيال بسبب تناقضه مع أفكار موسى[٥]. وهذا ما حدث أيضاً بين صموئيل وأرميا عندما أكّد الأول أن الله لا يقبل التوبة وذهب الآخر إلى أن الله يفعل ذلك، أي يقبل توبة التائبين[٦]. وهو ما يمكن أن نجده في بقية أسفار الكتاب، ما يضيف تعقيداً آخر إلى التعقيدات التي كانت قد أنتجتها طبيعة المعارف التي امتلكها الأنبياء التوراتيين، والتي حاولوا إبرازها معرفةً نبوية سامية ومفارقة، في حين أنها وبدلا من أن تؤكد نفسها على هذا النحو فإذا بها تفضي إلى التناقضات، لاسيما أن هذه المعرفة لم تستطع أن تفرض نفسها بنفسها على السواد الأعظم من البشر الذين كانوا يطالبون نبيهم، لكي يصدقوه، بالآية أو المعجزة الإلهية، ما أفقد النبوة أي يقين وأوقع النبي في محنة فلجأ إلى الخيال الذي، كما رأينا عند تناولنا للنقد الأخلاقي، هو علة البطلان والخطأ. إذ إن الخيال، كما يعلق سبينوزا "لا يتضمن بطبيعته اليقين، على نحو ما تتضمنه كل فكرة واضحة ومتميّزة، بل إنه من الضروري، للحصول على اليقين، أن نضيف على الخيال شيئاً ما هو الاستدلال. ويترتب على ذلك أن النبوة لا تتضمن بذاتها اليقين ما دامت تعتمد على الخيال وحده"[٧]. وأما ضرورة أن يرفق كل نبي وحيه بالآية فقد جعلت من نبوته معرفةً أقل شأناً من المعرفة الفطرية "أو الطبيعية التي لا تحتاج إلى آية ما، بل تتضمن

١- المصدر نفسه، ص١٦٤.

٢- المكان نفسه.

٣- المكان نفسه.

٤- المصدر نفسه، ص١٦٥.

٥- المكان نفسه.

٦- المصدر نفسه، ص١٦٦.

٧- المصدر نفسه، ص١٤٦.

بطبيعتها اليقين"[1]. وبناءً على ذلك، فإن معرفة حقيقية أو علمية لا يمكن نسبتها إلى الوحي، واليقين الذي يتمتع به هذا الوحي هو يقين أخلاقي وليس يقيناً رياضياً والسبب أن اليقين النبوي يقوم على أسس ثلاثة يعددها سبينوزا وهي:

"١- تخيل الأنبياء التوراتيين للأشياء الموحى بها كأنها ماثلة أمامهم كما يحدث لنا عادة في حالة اليقظة عندما نتأثر بالأشياء.

٢- الآية.

٣- ميل قلوبهم (الأنبياء) إلى العدل والخير"[2].

وإذا كانت هذه الأسس هي ما ينطلق منه الوحي، فإنه سيغدو من الطبيعي ألاّ يمتلك الأنبياء فضيلة المعرفة بقدر ما يمتلكون فضيلة التقوى، بل إن الأنبياء لم يوجهوا عنايتهم إلى المعرفة بقدر ما اهتموا بكيفية نشر تعاليمهم، وبث الدعوة بين البشر، والسعي تالياً إلى مطابقة أفكارهم مع آراء هؤلاء، كما فعل "المسيح عندما أراد أن يقنع الفريسيين بعصيانهم وبجهلهم، ولدعوة تلاميذه للحياة الحقة، فقد كيّف أسبابه طبقاً لآراء كل فرد ومبادئه"[3]. وأما النتيجة التي يصل إليها سبينوزا بعد كل ذلك فهي أننا لسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلاّ فيما يتعلق بغاية الوحي وجوهره. أما فيما عدا ذلك فيستطيع كل فرد أن يؤمن بما يشاء بحرية تامّة. مثال ذلك أن وحي قابيل لا يعلمنا سوى أن الله قد حذره وطلب منه أن يعيش حياة أفضل، وهذا وحده هو هدف الوحي وجوهره، وليس تعليم حرية الإرادة أو أية نظرية فلسفية. ومع أن حرية الإرادة متضمّنة بوضوح تام في هذا التبكيت وفي طريقة التصريح به، فإنه يجوز لنا أن نصدر حكماً مخالفاً لأن هذه الكلمات وهذه الطريقة في التعبير قد تكيفت حسب فهم قابيل وحده"[4].

وتالياً، فإن النبي لم يكن عالماً أو فيلسوفاً وما كان بإمكانه أن يكون كذلك، فهو لم يمتلك المعرفة التي تؤهله لفعل ذلك، وظل على مستوى المعرفة الظنية، ثم إن مهمته انحصرت في التعاليم الأخلاقية والقواعد العملية، وهي الركن الهام في كل وحي.

---

[1]- المصدر نفسه، ص١٤٧.

[2] - المصدر نفسه، ص١٤٩.

[3] - المصدر نفسه، ١٦٩.

[4]- المصدر نفسه، ص١٦٨.

ثالثاً- العلاقة بين الله والعالم والاستحقاقات النقدية المعرفية:

انطلاقاً مما كنا قد توقفنا عنده، ونحن نناقش النقد الأخلاقي السبينوزي، ومن تعريف سبينوزا للجوهر، كعلة لوجوده وقائم بذاته ولذاته، ومتابعة للمسألة المشار إليها في حينه، حول العلاقة بين الله والعالم والمشكلات المعرفية التي نجمت عنها، والتي رأينا أن سبينوزا انطلق منها ليعالج مشكلة ثنائية النفس والجسد وما ترتب عليها من إنتاج معرفي وأخلاقي، فإننا نجد أنفسنا ملزمين بتوسيع نطاق البحث في علاقة الجوهر بأحواله، معتبرين الأمر تمهيداً لابد منه لشرح العلاقة بين الله والعالم موضوع معرفتنا التي نحن بصددها الآن.

تتبدى الأحوال، بحسب التعريف الخامس من (الجزء الأول) من كتاب الأخلاق باعتبارها "ما يطرأ على الجوهر ووجودها وتصورها في غير ذاتها"[1]. وبالعودة إلى تعريف سبينوزا للجوهر سنجد أن الفارق بينه وبين أحواله، أعراضه، هو فارق ماهوي، فالجوهر هو ماهيته وماهيته غير ماهية أحواله، في حين تكون الأحوال طارئة على ما يشكل ماهيتها دون أن تتشكل هي ماهية هذا الذي طرأت عليه. وهكذا يكون الفارق بين الجوهر والأحوال بمثابته الفارق بين الموجود في ذاته والموجود في غير ذاته، المتصوّر بذاته، والمتصوّر بغير ذاته، ووجود الجوهر سابق فيما وجود الأحوال لاحق، وهو ما تقرره القضية الأولى من (الجزء نفسه) والتي تقول "الجوهر متقدم على أعراضه"[2]. وهذه الأسبقية هي أسبقية وجودية وليست أسبقية منطقية، فبدهيات الجزء نفسه تقرر ما يلي : "كل ما يوجد إنما يوجد في ذاته أو في شيء آخر"[3] وهذه هي البدهية الأولى. وتأتي البدهية الثانية لتعززها فتذكر أن "ما يتعذر تصوره بشيء آخر لابد من تصوره بذاته. والجوهر هو الموجود في ذاته، في حين توجد الأعراض في شيء آخر وتتصور بشيء آخر، بينما يتصور الجوهر بذاته"[4]. ومنذ القضية الثانية، من الجزء نفسه، ينصبّ اهتمام سبينوزا على تقديم البرهان على أحادية الجوهر. وعلينا أن نؤكد مرة أخرى، أن هذه القضية وإن بدت بصيغة منطقية وهي تتحدث عن تناقض بين جوهرين يملكان صفات متباينة[5]، فإن أحادية الجوهر تظل أحادية أنطولوجية وليست أبستمولوجية فحسب، لأن الاستنتاج بعد القضية المذكورة يتناول قضايا ذات طابع وجودي حيث إنها تقرر أمراً واقعاً، وبالفعل فإن عدم اتفاق شيئين في أمر يجعل من المتعذر أن يكون أحد هذين الشيئين علة لوجود الآخر أو سبباً له، بحسب القضية الثالثة التي تقول: "إذا لم تتفق أشياء بعضها مع بعض في شيء ما، فإنه لا يمكن لبعضها أن يكون علة للبعض الآخر"[6]. وإن وجود أكثر من جوهر لابد أن يؤدي إلى اختلاف بين هذه الجواهر من حيث الصفات والأحوال، بمعنى آخر فإن وجود جوهرين مثلاً هو تعبير عن وجودين لا يتفقان في شيء ولا يلتقيان ولا يصدران عن بعضهما بسبب الاستقلالية التي يقتضيها مفهوم الجوهر. إذ بمجرد أن يحتاج جوهر إلى سبب لوجوده فإنه سيتوقف عن أن يكون جوهراً وهو ما أتينا عليه سابقاً، وهو نفس ما تقرره القضية السادسة من (الجزء الأول) التي تقول "لا يمكن لجوهر ما أن ينتج

---

[1] - سبينوزا، الأخلاق، ص٣٠.

[2] - المصدر نفسه، ص٣١.

[3] - المكان نفسه.

[4] - المكان نفسه.

[5] - المصدر نفسه، ص٣٢.

[6] - المكان نفسه.

عن جوهر آخر"[١]. فأحادية الجوهر من طبيعته وهي التي تميزه عن أحواله التي كثيراً ما تمّ الخلط بينها وبين الجوهر دون أي تغيير، وهو أيضاً ما نوهنا إليه، عندما قلنا إن الجوهر هو الله، حسب سبينوزا، عندما ننظر إليه من جهة الفكر. وبالعودة إلى نص القضية فإننا نجدها تقرر أن "الله – أعني جوهراً يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبّر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية واجب الوجود"[٢]. فوجود الله هو وجود ضروري، ويجب أن يكون معلوماً الآن أن الوجود عند سبينوزا هو الوجود الضروري فقط، وهو وجود وحيد، أي أنه وجود الله فقط وهو ما ستؤكده القضية الرابعة عشرة والتي ستزيل كل إمكانية لتصور وجود شيء غير وجود الله، فما يوجد فهو إما أنه موجود في الله وإما أنه غير موجود أبداً "فلا يمكن أن يوجد أي جوهر خارج الله أو يتصور"[٣]. ويخرج سبينوزا من هذه القضية بلازمتين حاسمتين على صعيد وجود الله وواحديته فاللازمة الأولى: تؤكد "أن الله أحد، أي أنه لا يوجد في الطبيعة سوى جوهر واحد وهو غير متناه إطلاقاً"[٤]، وتأتي اللازمة الثانية: لتفتت أي تصور حول إمكانية وجود جوهرين ممتد ومفكر، فهذان الجوهران هما صفتان من صفات الجوهر لا أكثر بحسب سبينوزا الذي يقول "الشيء المفكر والشيء الممتد هما إما صفتان إلهيتان أو عرضان لصفتين إلهيتين"[٥]. وقبل الاستطراد ومتابعة الاستنتاجات السبينوزية، نجد أنفسنا مضطرين للتوقف، مادمنا نناقش ما تقوله القضية الرابعة عشرة المذكورة، عند ملاحظة غير مفهومة وردت لدى أحد الباحثين يقول فيها "إن الله حتى القضية الرابعة عشرة هو جوهر من الجواهر المتعددة"[٦] ونحن لا ندري فعلاً كيف تسنى للباحث مثل هذا الفهم، ذلك أن سبينوزا لم يتحدث عن جواهر متعددة، هذا أولاً، أما ثانياً فهو أن الباحث يذهب إلى القول إن سبينوزا (جعلنا) نعتقد بأن الجوهر هو الله وإنه لم يصرِّح بذلك وهذا أيضاً غير صحيح، لأن القضية الحادية عشرة المذكورة، كانت قد حوت تعبيراً صريحاً عن كون الله هو نفسه الجوهر.

وبالعودة إلى اللازمة الأولى التي توصل إليها سبينوزا، فإننا نستطيع أن نلاحظ بأنها ستؤسس للصيغة التي ذاع صيتها وعرفت باعتبارها صيغةً سبينوزيةً والتي تعود في جذرها اللاتيني إلى التعبير الآتي : Deus sive natura[٧] والتي تعني الله أو الطبيعة، حيث إننا لن نغير شيئاً فيما لو استبدلنا لفظ الله بالطبيعة، فالله هو الطبيعة والعكس صحيح، وهو ما كنا قد ذكرناه في مقام آخر من هذا البحث، وما أن يوجد الله (أو الطبيعة) حتى يوجد كل شيء، فوجوب الطبيعة الإلهية، كما يرى سبينوزا، ينتج عنه "عدد لا محدود من الأشياء بعدد لا محدود من الأحوال، أي كل ما يمكن أن يدركه عقل لا محدود"[٨]، ومعنى أن يفضي الوجود الإلهي (الواجب) إلى وجود الأشياء هو أن "الله علة محايثة لا متعدية لجميع الأشياء"[٩]، فوجود الله هو وجود صفاته وأحواله، ولا وجود للصفات دون الذات، لأن أي وجود مستقل يعني وجود جوهر مشارك لله بالوجود، وكل صفة من

---

١ – المصدر نفسه، ص٣٤.

٢ – المصدر نفسه، ص٤٥.

٣ – المكان نفسه.

٤ – المصدر نفسه، ص٤٦.

٥ – المكان نفسه.

٦ – محمد، علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة، الاسكندرية، ١٩٩١، ص١٤٩.

7 - StumpF, Samael Enoch, philosophy, History and problems, p241.

٨ – سبينوزا، الأخلاق، ص٥١.

٩ – المصدر نفسه ص٥٥.

صفاته تعبر عن الوجود الذي هو ماهية الله، كما رأينا، والله مثل ماهيته حقيقة أزلية[١]، والله الأزلي واللامتناهي، حيث اللاتناهي من طبيعته وطبيعة الجوهر عند سبينوزا[٢]، لا ينتج عنه إلا ما هو لا متناهٍ أيضاً، فكل ما هو موجود يتمتع بقدم الوجود، وبالتالي فلا حدوث في الكون وهو قديم، وكذلك الأشياء فإنها قديمة ولا متناهية، وجودها مرتبط بوجود الله وهو يخضع لضرورة الطبيعة الإلهية "فكل ما ينتج عن الطبيعة المطلقة لصفة إلهية لا بد أنه قد وجد دائماً وأنه لا متناه وبعبارة أخرى إنه لا متناه وأزلي بمقتضى تلك الصفة"[٣]، فالله هو الوجود أو الطبيعة، والوجود أو الطبيعة هي الله. وقد رأى البعض أنه من المحتمل أن يكون سبينوزا قد تأثر فيما ذهب إليه أي (البانتيئية) Pantheism بالنص التوراتي نفسه الذي يتحدث عن الله بقوله "به نحيا ونتحرك ومنه نستمد وجودنا"[٤]. وكنا قد نوهنا بأن سبينوزا تأثر بمفكّري اليهود، إلا أن ما قدّمه سبينوزا بشكل أكثر أصالة هنا يتمثل، برأينا، في مبدأ المحاثية الذي أشرنا إليه، فإذا كان وجود الله هو ماهيته، فإن الأشياء التي أوجدها الله لا تتمتع بالوجود المستقل وليس من ماهيتها الوجود وتالياً يكون الله مانح الوجود والماهية لها بمجرد أن يوجد، وبالتالي ينفي سبينوزا مسألة الخلق، لأننا إذا اعتقدنا بأن الله (يخلق) الأشياء فإننا ننسف مبدأ المحاثية، وهذا ما وقع به بعض الباحثين في سبينوزا والذين توصّلوا إلى نتائج غريبة وطريفة في آن، ومن بين هؤلاء مَنْ كتب على النحو الآتي: "يقول سبينوزا (إن الله سبحانه وتعالى) هو المصدر الأول لجميع الأفكار، فكل ما هو موجود، موجود في عقل الله لأنه المصدر الرئيس لهذه الأفكار أو لهذا الكون، والله كان (قد خلق) هذا العالم بكيفية معينة وليست له حرية الاختيار بكيفية أخرى، فهو بالضرورة (قد خلق) هذا العالم بهذه الكيفية، والله في ذاته وفي تفكيره حر، ولكن هناك ضرورة تحتّم أن يكون العالم بهذه الكيفية دون الأخرى"[٥]. يتّضح من النص المساق للباحث أن فعل الخلق لا ينتمي إلى فلسفة سبينوزا، بل يبدو اتهاماً في غير محله، فالله السبينوزي هو علة فاعلة لوجود الأشياء، محاثية، "والأشياء الجزئية ليست إلا أعراضاً لصفات الله، وبعبارة أخرى إنها أحوال يُعبَّر من خلالها عن صفات الله بطريقة معينة محددة"[٦] فالله حاضر في تلك الأحوال وجوداً وماهيةً، وسبينوزا يشرح الكيفية التي يكون فيها الله علة الأشياء على النحو الآتي:

١) "الله هو العلة القريبة للأشياء الناتجة عنه مباشرة لا العلة القريبة من حيث جنسها كما يقال إذ لا يمكن لمعلولات الله أن توجد أو أن تتصور من دون عللها"[٧]، ما يعني أن الله هو علة وجود الأشياء وعلة ماهيتها واستمراريتها في الوجود، ولو لم يكن الأمر كذلك لتحولت إذاً تلك الأشياء إلى جواهر مستقلة مادامت تختلف عن الله من حيث الماهية، ومالكة في الوقت نفسه لوجودها وديمومتها بمعزل عنه.

٢) "لا يصح القول إن الله هو العلة البعيدة للأشياء الجزئية، إلا إذا كانت غايتنا التمييز بين هذه الأشياء وتلك التي أنتجها مباشرة أو بالأحرى تلك التي تنتج عن طبيعته المطلقة"[٨]، أي أن الله علة بعيدة فقط بالمعنى المنطقي، لا الوجودي، فإذا كان الله العلة القريبة للأشياء فإن ما ينتج عن هذه الأشياء محدد أيضاً

---

١ – المصدر نفسه، ص٥٧.

2 - Ratner, Joseph, the philosophy of Spinoza. Book, INC, New york, p345.

٣ – سبينوزا، الأخلاق، ص٥٨.

4 - StumF, Samuel Enoch, phiosophy, history and problems p241.

٥ – بالروين، محمد محمد، الفلسفة الحديثة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٧، ص٩٤.

٦ – سبينوزا، الأخلاق، ٦٢.

٧ – المصدر نفسه، ص٦٥.

٨ – المصدر نفسه، ص٦٦.

بالطبيعة الإلهية. وهو ما يوضحه سبينوزا بقوله "لا شيء في الطبيعة حادث بل كل ما فيها محدد بضرورة الطبيعة الإلهية كي يوجد وينتج معلولاً ما بنحو ما"[1] وتالياً فإن القول بالحدوث ناجم عن الجهل ونقص معرفتنا وبالتحديد جهلنا لمبدأ الضرورة الطبيعية. وبهذا المعنى يصح ما يذهب إليه البعض من أن نظرية المعرفة السبينوزية هدفت، من بين ما هدفت، إلى إظهار العالم والله كوحدة أو ككل متكامل[2]. ولشرح وجهة النظر هذه فإننا نلجأ إلى النص السبينوزي التالي الذي يقول: "إن الشيء الذي نجهل أن ماهيته تنطوي على تناقض أو الذي نعلم جيداً أن ماهيته لا تنطوي على تناقض، دون أن نستطيع مع ذلك إثبات أي شيء يقيني عن وجوده نظراً لجهلنا بنظام الأشياء، إن شيئاً كهذا لا يمكن أن يبدو لنا ضرورياً ولا مستحيلاً، وعلى ذلك فنحن نسميه حادثاً أو ممكناً"[3]. والنص كما نرى يشير إلى أزمة معرفية ما أدت إلى إنتاج مفهوم الحدوث أو الخلق على عكس ما هو عليه الحال. ومفهوم الحدوث هو تعبير عن وعي منقوص أو مزيف، وليس تعبيراً عن معرفة حقيقية وهو ما أفضى، أي الجهل أو عدم المعرفة، إلى القول بالمفارقة، واعتبار أن هناك إلهاً مفارقاً يتصرف مدفوعاً برغباته، كما رأينا سابقاً، ودوافعه، وأن الأشياء والإنسان معاً، توجد وتتصرف وتمارس وجودها ضمن نطاق المشيئة الإلهية، وهو ما ينفيه سبينوزا بشدة، فالله (الطبيعة) لا يتصرف بدفع من أحد أو شيء أو رغبة، بل إنه "خاضع لقوانين طبيعته وحدها ولا يخضع لأي قسر"[4]، ولا يحتاج الله إلى علة لكي يفعل، وما ينتج عنه إنما ينتج عن كمال طبيعته الخاصة، وتالياً فإن المشيئة الإلهية أو العناية الإلهية، بمفهوم سبينوزا، وكما يرى بعض الباحثين، وهم محقون فيما يذهبون إليه، لم تعد مجموع الخيرات الطبيعية التي يسخّرها الله للإنسان، وإنما أصبحت تعني التعبير عن طبيعة الشيء وماهيته[5]. والتصور بأن الله يتصرّف لتحقيق غايات هو تصور إنساني بحت، في حين أن ما ينجم عن الله ينجم فقط بدافع ضرورته وحدها، وهو لأنه كذلك، علة حرة كما يرى سبينوزا "فالله وحده علة حرة لأن الله فقط يوجد بضرورة طبيعته وحدها ويتصرف بضرورة طبيعة وحدها وعندئذ فهو علة حرة"[6]. والله حر ليس بمعنى أنه يفعل ما يشاء ومتى يشاء ولمن يشاء، فهو خاضع لقوانينه، ووفقاً لذلك يكون الله قوانينه وقوانينه هي ذاته. وفي رسالته اللاهوتية السياسية يشرح سبينوزا الأمر ذاته فيقول: "لما كانت قوة الطبيعة وقدرتها هي قوة الله وقدرته، وكانت قوانين الطبيعة وقواعدها هي أوامر الله ذاتها، فمن الواجب أن نعتقد بلا تردد بأن قدرة الطبيعة لا نهائية، وأن قوانينها من الاتّساع حيث تسري على كل ما يتصوّره العقل الإلهي، أما لو تصوّرنا غير ذلك، لكان في ذلك اعتراف منا بأن الله قد خلق طبيعةً عاجزةً وسنّ قوانين وقواعد عقيمة إلى حدّ يضطر معه دائماً إلى مساعدتها لكي تظل باقيةً وتظل الأشياء تسير حسب رغبته، وإني لأرى أن اعتقاداً كهذا مناقض للعقل"[7].. ويكون الحديث عن عقل وإرادة الله نقصاً معرفياً، "فلا العقل ينتمي إلى طبيعة الله ولا الإرادة"[8]، والله المتصور كصاحب إرادة وعقل هو إله مشخص، ويتصرف ضمن الفعل ورد

---

[1] – المكان نفسه.

[2] - EDWARDS, PAUL, The Encyclopedia of Philosaphy, Macmillan publishing , NewYork, Volume three, 1967, p20.

[3] – سبينوزا، الأخلاق، ص٧١.

[4] – المصدر نفسه، ص٥٢.

[5] – العلمي، أحمد، سبينوزا وابن رشد، مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الثالث، ٢٠٠٠، ص١٦٩.

[6] – سبينوزا، الأخلاق، ص٥٣.

[7] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٢٣.

[8] – سبينوزا، الأخلاق، ص٥٣.

الفعل، أما الإله السبينوزي فهو المحكوم بقانون ضرورته وحدها، وهو الذي أنتج منذ الأزل وسيظل ينتج حتى الأبد بالطريقة نفسها أي فقط من خلال قوانين طبيعته ذلك أنه "ينتج دوماً بنفس الضرورة عن قدرة الله العظمى، أي عن طبيعة اللانهاية، عدد لا محدد من الأشياء بعدد لا محدود من الأحوال، مثلما ينتج منذ الأزل وإلى الأبد عن طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين. لذلك كانت قدرة الله العظمى قدرة فعلية منذ الأزل وسوف تبقى أبداً فعليةً"[1]. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نكون قد وصلنا مع سبينوزا إلى نقطةٍ حاسمةٍ من شأنها أن تقوّض المشروع اللاهوتي الذي سعى ويسعى إلى تكريس المفارقة وتالياً جعل الله كرقيب متأهب دوماً، للتدخل في العالم، وتهديده المستمر للبشر والأشياء، فرؤية سبينوزا لله كقوانين تسري على كل شيء، كانت قد أسست لمبدأ حداثوي بالمعنى العريض للكلمة، وهو ذاك الذي يلاحظ آلان تورين، "حيث لم تعد، مع قدوم الحداثة، الوقائع الطبيعية تحيل إلى نية الخالق بل إلى القوانين التي تحدد العلاقات بين الظواهر"[2]. وبالفعل فإن سبينوزا يقطع الطرق كلها على أي تصور إنساني عن المشيئة الإلهية عندما يذهب إلى التأكيد بأنه "حتى لو وجد بالفعل عقل وإرادة ينتميان إلى الطبيعة الإلهية فإنهما سيكونان عقلاً وإرادة إلهيين مختلفين عن عقلنا وإرادتنا، وأنه لا بد أن لعقل الله ماهيته الخاصة به التي لا تشبه ماهية ووجود عقلنا وكذلك الأمر بالنسبة للإرادة"[3]. إضافةً إلى أن المشيئة الإلهية تلك لا يمكن فهمها عند حدوث شي مناقض لقوانين الطبيعة بل على العكس من ذلك. وبتعبير سبينوزا "فإننا لا نستطيع أن نعرف بالمعجزات ماهية الله أو وجوده، من ثم لا نستطيع أن نعرف العناية الإلهية، على حين أننا نستطيع أن نعرفها كلها بطريقة أفضل عن طريق قانون الطبيعة الثابت الذي لا يتغيّر"[4].

إذا كان الله من وجهة نظر سبينوزا، هو كما رأينا حتى الآن، فإن سؤالاً كان قد واجه سبينوزا، كما يواجهنا، وكان عليه أن يجيب عنه، كما يتوجب علينا أن نبحث عن إجابة له، وهو لماذا والله هو الوجود الفاعل، تم تحويله إلى وجود سلبي؟

تأتي إجابة سبينوزا من خلال مفهومي الطبيعة الطابعة Natura Naturans والطبيعة المطبوعة Natura Naturata ، وعلينا، انطلاقاً من هذين المفهومين ألاّ ندع أية إمكانية لثنائية ما أن تتسرب إلى أذهاننا. فسبينوزا أخذ المفهومين عن برونو وبالمعنى نفسه تقريباً فهما ليسا إلا مظهرين للجوهر الواحد، الله، وتعبيرين عن واقع واحد، ففي حين تتحدث الطبيعة الطابعة عما هو في ذاته ومتصور بذاته، أي صفات الجوهر التي تعبِّر عن ماهية أزلية ولا متناهية، أو الإله من جهة كونه علة حرة، تتحدث الطبيعة المطبوعة عن كل ما ينتج عن وجوب الطبيعة الإلهية، أي كل أحوال صفات الله، باعتبارها موجودةً في الله، ولا يمكنها من دونه أن توجد أو تُتَصور[5]. وسبينوزا حتى هذه اللحظة لايخرج عن برونو ، وخروجه عنه إنما سيتم من خلال الإضافة التي ستحول المفهومين المذكورين إلى مفهومين سبينوزيين بإطلاق، والإضافة تتمثل باعتبار الطبيعة الطابعة وجوداً فاعلاً Active Nature في حين تعبِّر الطبيعة المطبوعة عن الوجود نفسه ولكن باعتباره وجوداً سلبياً Passive Nuture[6]. وإلى هذا الوجود السلبي يرد سبينوزا كلاً من العقل والحب والرغبة، فهذه الصفات هي

---

[1] – المصدر نفسه، ص٥٤.

[2] – تورين، آلان، نقد الحداثة، ت: صياح الجهيم، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨، ج٢، ص٢٢.

[3] – سبينوزا، الأخلاق، ص٥٥.

[4] – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٢٢٢.

[5] – سبينوزا، الأخلاق، ص٦٧.

[6] - Spinoza, the Ethics. P. 68.

من شأن الطبيعة المطبوعة والتي بها تُتصور الطبيعة الطابعة أو الله، محولة إياها (إياه) من الفعل إلى الانفعال أو من الإيجاب إلى السلب، في حين أن الطبيعة الطابعة هي مجال قانون الضرورة الذي هو الله، والذي إرادته، إن استطعنا أن نسميها كذلك، إنما هي "علة ضرورية لا علة حرة"[١]، وعلى ذلك فإرادة الله هي طبيعته وحدها، وهو ما نفهمه من لازمتي القضية الثانية والثلاثين من الجزء الأول في (الأخلاق) حيث تؤكد الأولى "أن الله لا يتصرف بإرادة حرة"[٢]، وتذهب الثانية إلى القول إن الإرادة "لا تنتمي إلى الله أكثر من انتماء الأشياء الأخرى إليها"[٣]، فالوجود الفاعل هو وجود ضروري، وتالياً، فإن ما هو موجود الآن كان قد وجد وسيوجد دوماً كما هو، أو بالتعبير السبينوزي "فإنه لم يكن بالإمكان أن تنتج الأشياء عن الله بطريقة أخرى وبنظام آخر غير الطريقة والنظام اللذين نتجت بهما"[٤].

بهذا الشكل يُخرج سبينوزا الله والعالم من دراما الخلق التي عملت على إنتاجها بنى أيديولوجية مختلفة، كان أهمها اللاهوت، فالله لا يفعل في الطبيعة، بل هو فعلها نفسه، وهو لا يغيّر بل إنه التغير نفسه، ولا يستطيع لأنه الاستطاعة، ولا يريد لأنه الإرادة كقانون ضروري تكون نتائجه هي نفسها باستمرار. وحتى لو سلّمنا كما يسلم سبينوزا مع أولئك الذين يصرّون على (الله) المدير كما لو أنه إنسان، وأن كل شيء متوقف على القرار الإلهي الحر، فإن الله ما كان لينتج إلا ما أنتج، والوجود الناجم عنه هو أكمل وجود، لأن القرار الإلهي هو قرار تم اتخاذه مرة واحدة وإلى الأبد، وإلاّ لوقع الله في تناقضات قراراته ولكان إلهاً ناقصاً يرتكب العيوب. وبحسب سبينوزا فإنه "لا يوجد في الأزل لا متى ولا قبل ولا بعد، ويترتب على ذلك، أي على كمال الله وحده، أنه لا يمكن لله ولم يكن بوسعه إقرار شيء آخر، بمعنى أن الله لم يوجد قبل قراراته، ولا يمكنه أن يوجد من دونها، فالله قراراته ولا فصل بينهما"[٥]. وإذا كنا قد تحدثنا في الفصل السابق عن أوهام البشر التي سمحت لهم بتخيل وجودهم كغاية أولى لكل مظاهر وأحداث الطبيعة، فإن ما أتينا عليه حتى الآن يؤكد عكس ذلك. وإذا استمر البشر في النظر إلى الأمور على المنوال نفسه، فإنهم لن يعرفوا الله أبداً ولا العالم، كما أن تصورهم قدرة الله على أنها شبيهة بقدرة الإنسان، سيفضي بهم إلى إله "عاجز"[٦] بحسب سبينوزا، لأن القدرة هي ماهية الله، فالله هو القدرة ويغدو كل ما هو موجود سواء بسواء، وجهاً لازماً للماهية الإلهية، وكل قوة عاملة، هي في حدود عملها، مظهر للقدرة الإلهية[٧]. فضمن قانون الضرورة لا مجال للاختيار أو الجبر، ولا حرية ولا قسر، والطبيعة هي هي، لا فضائل فيها ولا آثام، فالأشجار لن يعنيها أبداً فيما إذا كانت ثمارها ستروق لنا أم لا ، وستظل تنتج في الوقت نفسه وبالطريقة نفسها الثمار نفسها.

---

[١] – المصدر نفسه، ص٦٩.

[٢] – المكان نفسه.

[٣] – المصدر نفسه، ص٧٠.

[٤] – المكان نفسه.

[٥] – المصدر نفسه، ص٧٢.

[٦] – المصدر نفسه، ٩٠.

[٧] – هازار، بول، ازمة الضمير الأوروبي، ص١٤٥.

رابعاً- الناسوت واللاهوت أو بين العقل والنقل:

لعل مسألة العلاقة بين العقل والنقل، هي المسألة الأكثر تعقيداً في تاريخ اللاهوت، وفيها ومن خلالها سيبرز التأويل كملازم للنص اللاهوتي، وكحقل لابد منه (لإتمام النص) وفك رموزه وتوضيح معانيه، وإيجاد التفسيرات والمبررات التي ستوصله إلى درجة الإقناع العقلي، وأحياناً إلى جعله نصاً يفوق العقل. وبناء عليه فقد انقسم العاملون في هذا المجال إلى تيارين: الأول يحاول أن يخضع العقل للنص والثاني يحاول أن يخضع النص للعقل. وعلى صعيد بحثنا هنا فإن سبينوزا سيهتم بشخصيتين بارزتين ومؤثرتين في التاريخ اليهودي هما الفخار، الطبيب الأندلسي وابن ميمون الذي يعدّ أكثر من مجرد لاهوتي في ذلك التاريخ.

تنشأ المشكلة في علاقة العقل بالنقل من الرأي القائل إن "النور الطبيعي، أي المعرفة الفطرية، لا يقدر على تفسير الكتاب وإنه لابد من وجود نور يفوق الطبيعة"[١]. وهاهي المسألة تبرز بصورة غير مفهومة، بل إن تساؤلات كثيرة ستبدأ بفرض نفسها، وهي تساؤلات تُعبِّر عن تناقضات يعززها الرأي المذكور، أكثر مما هي استفسارات، فإذا كان الكتاب صعب الفهم إلى هذه الدرجة فكيف تسنى لمن تلقفوه أن يؤمنوا به؟ وإذا كان هذا النور الذي يفوق الطبيعة وقفاً على المؤمنين وحدهم، فكيف دخل الكفار في الدين، وما هو الموقف الحقيقي من قوانين موسى؟[٢]. كما يعلق سبينوزا أن أسئلة كهذه، وأسئلة غيرها، حري بها أن تضع الرأي المذكور في مأزق يجعل أولئك الباحثين عن النور فوق الطبيعي يفتقدون حتى للنور الطبيعي نفسه، وسنكتشف أنهم في سعيهم ذاك إنما يحاولون إخفاء جهلهم حيال نص لا يحتمل إبهاماً ولا غموضاً. وبرأي سبينوزا فإننا إذا نظرنا إلى تفسيراتهم "لن نجد فيها على الإطلاق شيئاً يفوق الطبيعة، بل سنجد مجرد تخمينات"[٣]. والأطرف من ذلك هو أن كلا التيارين المشار إليهما يصل إلى النتيجة نفسها.

فإذا أخذنا التيار الذي نادى بإخضاع النص اللاهوتي للعقل والممثل بابن ميمون والذي يتلخص موقفه بالقول إن معرفة المعنى الحقيقي لأي نص يتوقف على مدى معرفتنا بأنه لا يحتوي على شيء يناقض العقل ويعارضه، بمعنى أنه "إذا فُسِّرَ النص تفسيراً حرفياً وكان مناقضاً للعقل وجب تفسير النص تفسيراً آخر مهما كان واضحاً"[٤]، فإننا سنجد أن ابن ميمون لا يفسر النص بقدر ما يغيره ويتدخل فيه. ولشرح نظرية ابن ميمون هذا يقوم سبينوزا بمناقشة مسألتين يطرحهما الأول في كتابه (دلالة الحائرين) وهما مسألتا قدم العالم وجسمية الله. ويلاحظ سبينوزا أن ابن ميمون، فيما يتعلق بمسألة قدم العالم، لم يستطع أن يبرهن عليها عقلياً، ولو أنه استطاع ذلك لقام بتفسير النصوص المتعلقة بهذه النقطة كلها انطلاقاً من برهانه العقلي، أي أنه كان سيمارس تأويلاً تعسفياً على الكتاب "حيث تبدو هذه العقيدة كلها وكأنها صادرة منه"[٥]. وما يدفع سبينوزا إلى التأكيد على أن ابن ميمون كان سيفعل ذلك، هو أن هذا الأخير كان قد فعل الشيء نفسه عندما استطاع أن يبرهن عقلياً على لا جسمية الله، وبالتالي فقد قام بتفسير كل النصوص المتعلقة بهذه النقطة انطلاقاً من هذا البرهان الذي أوجده هو نفسه. وبرأي سبينوزا أن مثل هذه الطريقة "التأويل التعسفي لنصوص الكتاب" لن تفيدنا أبداً في معرفة

---

١ - سبينوزا، رسالة اللاهوت والسياسة، ص٢٥٩.

٢ - المكان نفسه.

٣ - المصدر نفسه، ص٢٥٨.

٤ - المصدر نفسه، ص٢٥٩.

٥ - المصدر نفسه، ص٢٦٠.

فيما "إذا كان الكتاب متفقاً مع العقل أم مناقضاً له وتالياً فلن نعلم إن كان المعنى الحرفي صحيحاً أم باطلاً"[1]. وأما المشكلة الحقيقية التي ستنشأ بسبب تلك الطريقة فهي أن المؤمنين من السواد الأعظم، والذين هم جاهلون بالبراهين وعاجزون عن القيام بها، سيكفون عن الإيمان، وسيكتشفون أنهم ليسوا معنيين به، أو أنه هو، أي الكتاب، لم يتوجه إليهم، ما سيجعلهم "يلجؤون إلى الفلاسفة لتقديم مثل تلك البراهين ما سيؤدي إلى كهنوت جديد غير الموجود فعلاً"[2]. والحال كذلك، فإن ابن ميمون سيصل إلى ما لم يكن يريد الوصول إليه، فهو بدلاً من إقامة البراهين على عمق الكتاب وإعجازه، وأهميته بالنسبة للمؤمنين، فإنه على العكس من ذلك، يبرهن على تعقيد الكتاب وإظهاره تالياً ككتاب لخاصة الخاصة الذين امتلكوا هبة (الفهم والإدراك) والمقصودين الحقيقيين من خلال الكتاب. وواقع الأمر أن ابن ميمون هذا وكل مَنْ هم على شاكلته إنما يبنون نظرياتهم على مجموعة من الافتراضات، غير القابلة للبرهان عليها أو تبريرها. وأول هذه الافتراضات وأهمها بنظر سبينوزا "أن الأنبياء التوراتيين متفقون فيما بينهم على جميع الموضوعات، وأنهم كانوا جميعاً فلاسفة كباراً ولاهوتيين عظاماً، ويعطيهم قدرة الاستنتاج لأنهم عرفوا الحقيقة"[3] فمن يحاولون إخضاع النص للعقل، يعانون من وهم كبير، كنا قد اشرنا إليه سابقاً، وهو أنهم يعتبرون الكتاب المقدس، كتاباً في المعرفة، وأنه ينطوي على علم (مخبّأ) بين السطور.

أما الافتراض الثاني، فهو اعتبار أنه "لا يمكن البرهنة على معنى الكتاب بالكتاب نفسه، لأن حقيقة الأشياء التي يدعو إليها لا يمكن البرهان عليها بالكتاب ذاته"[4]. والمشكلة هنا ليست في أننا لا نستطيع البرهان على الكتاب بالكتاب نفسه، بل إن المشكلة أن الكتاب لا يبرهن على شيء فهو لا يتبع منهجاً محدداً يسير من المقدمات إلى النتائج، وتالياً فإن الكتاب بحد ذاته لا يمتلك قابلية أن يكون كتاباً للفهم والتفسير. وأما الافتراض الأخير فهو أن ابن ميمون يعتقد أن من حقنا "تفسير الكتاب وتأويله بطريقة متعسفة طبقاً لإرادتنا، ورفض المعنى الحرفي عمداً واستبدال معانٍ أخرى به، حتى لو كان هذا المعنى الحرفي هو أوضح المعاني أو أقربها إلى الذهن"[5]، ما يعني أن ابن ميمون لا يقوم بتأويل النص فقط، وإنما بتحميله ما لا يحتمل، وهو بذلك كمن (يخلط زيتاً بماء) حيث إنه لن يحصد نتائج أبداً، ما عدا زعزعة الثقة بشكل نهائي بالنص الذي عمل على تأويله. وهذا ما يراه سبينوزا[6]، وتالياً فإن كل ما يصل إليه ابن ميمون هو أنه يستنتج أوهامه ويعممها، ما يسمح لنا بالقول إنه بعمله ذاك يدمّر النص كما يدمّر العقل.

والأمر نفسه يتكرر مع مَنْ اعتبر نفسه مناقضاً لابن ميمون، أي الفخّار والذي رأى وذهب على عكس ما ذهب إليه ذاك فقال "بضرورة نزول العقل على حكم الكتاب وخضوعه له كلية"[7]. فالفخار إذن، النصّي الحرفي، والذي رفض المجاز، مُمَثِّلاً بذلك اتجاها أصولياً، وجد نفسه في مأزق حرج، فأباح المجاز في حالة واحدة فقط، وهي الحالة التي يقع فيها تعارض ما بين عقيدة الكتاب والنتائج التي تترتب عليها. فالكتاب يدعو بشكل صريح إلى وحدانية الله، وعندما يتحدث النص عن الله بصيغة الجمع فإن نصوص التوراة التي تفعل ذلك

---

[1] – المكان نفسه.

[2] – المكان نفسه.

[3] – المصدر نفسه، ص٢٦١.

[4] – المكان نفسه.

[5] – المصدر نفسه، ص٢٦٢.

[6] – المكان نفسه.

[7] – المصدر نفسه، ٢٦٦.

أو توحي به يجب أن تفسر تفسيراً مجازياً لأن الكتاب يدعو صراحةً إلى وحدانية الله وليس لأن التعددية مناقضة للعقل. وهو نفس ما يقوم به الفخار حيال مسألة جسمانية الله (التجسيد) فمادام الكتاب يقول صراحة بلا جسمية الله فإن كل النصوص التي ستَنسب إلى الله يدين وقدمين وغير ذلك يجب أن تفسر تفسيراً مجازياً[١]. ويرى سبينوزا أن الفخار قام بمحاولة جيدة عندما حاول تفسير الكتاب بالكتاب نفسه إلا أنه سار في الدرب الخطأ عندما لم يستخدم العقل في الحكم على ما توصل إليه من أفكار[٢]. ونحن نرى أن الفخار لو فعل ذلك لتحول من التأويل إلى النقد التاريخي للكتاب وهو ما لم يكن الفخار يريده. وهو ما دعا إليه سبينوزا أيضاً عندما طالب الفخار أن يبرهن على إمكان التفسير المجازي لكل الفقرات التي لا يوجد بينها إلا تعارض ضمني فحسب[٣].

لا تختلف أزمة التيار النصي عن أزمة التيار العقلي، والفخار كان قد ترك مجموعة من المسائل دون حلول حتى ضمن نسقه هو، منها مثلاً ما الموقف الذي علينا تبنيه عندما يتعارض الكتاب مع العقل، فهل علينا هنا أن نأخذ النص على عواهنه؟ ثم ما الموقف الواجب اتخاذه عندما يتحدث النص عن الله كإنسان فينسب إليه العواطف والأهواء، ويرى في السماوات منزلاً له؟ وماذا عن تناقضات موسى نفسه الذي يؤكد من جهة أن الله غيور ويرفض من جهة أخرى تشبيه الله بالموضوعات المادية الحسية[٤]، وماذا عن تناقضات الأسفار والأنبياء التوراتيين أصحاب تلك الأسفار، كما هو مفترض، فيما بينهم، فعلى سبيل المثال مَنْ الذي يهذي ومَنْ علينا أن نصدق.. صموئيل الذي يرفض أن يندم الله على أفعاله أم أرميا الذي يؤكد أن الله يفعل ذلك؟[٥]. إن كل هذه الأسئلة التي يتركها الفخار دون إجابات، لا تفعل إلا أنها (تزيد في الطنبور نغما) وتكشف عن أزمة التأويل عموماً وأزمة الفخار خصوصاً، وتالياً تذهب به وبمذهبه إلى البطلان والخطأ، وهو نفسه الذي وصل إليه ابن ميمون. فكلاهما يزيد الأمور تعقيداً، ويخلق لنفسه ولمن حوله مشكلات كان بغنى عنها لو أن كلا منهما اعترف بأن اللاهوت يختص بموضوعات تختلف عن تلك التي يختص بها العقل، وهي المشكلة التي جابهت سبينوزا منذ بداية تفلسفه أي، اعتبار العقل والفلسفة خادمي اللاهوت[٦]. فمثل هذا الاعتراف سينهي حالة الخصام التي يختلقها المشتغلون في اللاهوت، بين اللاهوت والفلسفة، إذ إن مجال اللاهوت غير مجال الفلسفة.. وهذا ما يراه سبينوزا ويعبر عنه بقوله "إن اللاهوت ليس خادماً للعقل، وإن العقل ليس خادماً للاهوت. بل لكل منهما مملكته الخاصة، للعقل مملكة الحقيقة والحكمة وللاّهوت مملكة التقوى والخضوع، وإن قدرة العقل لا تذهب إلى حد يستطيع معه أن يقرر إذا كان الناس يستطيعون الحصول على السعادة بالطاعة وحدها دون معرفة الأشياء، وفي مقابل ذلك لا يدعي اللاهوت إلا هذا، ولا يوحي إلا بالطاعة، ولا يريد أو يستطيع أن يفعل شيئاً مضاداً للعقل"[٧]. فاللاهوت إذاً يهدف إلى الطاعة وتنظيم المجتمع أخلاقياً، أما الحقيقة فهي من اختصاص العقل، وما عدا ذلك فهو ليس أكثر من هذيان، "فمن يريد إخضاع الكتاب للفلسفة فإنه ينسب بخياله إلى الأنبياء أفكاراً لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، ويسيء تأويل فكرهم، وعلى العكس من ذلك، فإن من يجعل العقل والفلسفة

---

١ – المكان نفسه.

٢ – المصدر نفسه، ص٣٦٧.

٣ – المكان نفسه.

٤ – المصدر نفسه ص٣٧٠.

٥ – المكان نفسه.

٦ – كريسون، اندريه، سبينوزا، ت: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٧، ص٣٢.

٧ – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٧١.

خادمين للاّهوت، يضطر إلى قبول الأحكام المسبّقة للعامة في العصور الماضية على أنها أمور إلهية، حيث تطغى هذه الأحكام المسبقة وتعميه كليا، وعلى ذلك فإن كليهما يهذي : الأول دون العقل والثاني بالعقل"[١].

يهدف سبينوزا من وراء تحييد اللاهوت عن طريق العقل والفلسفة إلى إنقاذ هذين الآخرين، فعلى العقل الذي ينظر إلى الأشياء من منظور الأزل، كما رأينا، أن يدأب على تحصيل الحقائق وأن يتوقف المشتغلون في نطاقه عن استخدامه لما لا يصلح له، لاسيما حيال تلك المشكلة الزائفة التي شغلت العديد من الفلاسفة، والتي سيطرت بشكل كامل على ما دعي بالفلسفة المدرسية ونعني بها التوفيق بين الفلسفة واللاهوت. وإذا بقي العقل أداة يلجأ إليها أصحاب التأويل فإنه سيبقى رهين نص (توقف أو متوقف عن العمل بطبيعته) ولا ينطوي على أية إمكانية تسمح للعقل بتحقيق معرفة إبداعية ما. فالتأويل سيبقى بمثابته اشتراعاً لإمكانات يجدها من يقوم بالتأويل في نصه حسب ما يعلن أصحاب التأويل والسرد المعاصرون[٢]. وتالياً فإن التأويل والسرد سيبقيان خارج نطاق المراكمة التاريخية التي هي شرط لتقدم المعرفة ، لأنهما يظلان ضمن فضاء النص مهما كان مستوى ذلك التأويل. وكل استخدام للعقل في هذه الحالة إنما هو تأخير له وتحويله من أداة معرفية إلى أداة للجهل، وأكثر من ذلك فإن أولئك الذين يلجؤون للعقل من أجل إنعاش (النص اللاهوتي) وبث روح التجديد فيه، فإنهم بعملهم ذاك يحوّلون النص اللاهوتي نفسه إلى (نعش) للعقل بدلاً من إنعاشهم لذاك النص. وهو ما يعبِّر عنه سبينوزا بطريقة أخرى فيقول : "لا أستطيع أن أكتم دهشتي البالغة عندما أجد أحداً يريد إخضاع العقل، هذه الهبة العليا، وهذا النور الإلهي، لحرف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه، وعندما أجد أحداً يعتقد أنه لا يرتكب جرماً عندما يحط من شأن العقل، وهو الوثيقة التي تشهد بحق على كلام الله، ويتهمه بالفساد والعمى والسقوط، على حين يجعل من الحرف المائت، وصورة كلام الله صنماً معبوداً"[٣]. لعلنا بذلك نكون قد أبرزنا موقف سبينوزا من العلاقة بين العقل والنقل، فالعقل من طبيعة لا تسمح له بالانصياع لمطالب اللاهوت وليست مهامه شرح اللاهوت وتفسيره وهو الذي لا يستطيع أن يغدو عقلياً، كما أنه لا يستطيع العمل ضمن حقول الفلسفة.. وهذا ما سيعبِّر عنه نيتشه بعد سبينوزا بكثير بقوله "لا قرابة ولا صداقة ولا عداوة بين العلم واللاهوت، إنهما من عالمين مختلفين"[٤]. وأما النتيجة الأكثر أهميةً والتي تمخضت عن موقف سبينوزا من العلاقة المشار إليها، فهي أن اللاهوت في نهاية المطاف هو مسألة شخصية حيث يحق لكل فرد، مادام يتمتع بحرية التفكير وانطلاقاً من حقه المطلق في ذلك، أن يفسر اللاهوت ويشرحه[٥]، دون اللجوء إلى أولئك المفسرين الذين غالباً ما فسروا وقرؤوا النصوص منطلقين من مواقعهم الأيديولوجية، ومصالحهم السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.

---

١ – المصدر نفسه ص٣٦٠.

٢ – ريكور، بول، الوجود والزمان والسرد، ت: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص٨٢.

٣ – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٦٧.

٤ – سعيد جلال الدين، معجم الشواهد والمصطلحات، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٤، ص٢٠٣.

٥ – سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٣٦٣.

سبينوزا في إنجازه التأسيسي النقدي

إننا إذ نصل إلى خاتمة هذا البحث، نجد أنفسنا أمام مجموعة من المسائل، التي كان النقد السبينوزي قد أثارها.

فعلى مستوى النقد التاريخي للنص اللاهوتي، يكشف سبينوزا عن عملية تناص واسعة، أو تأليف على تأليف، كانت قد أدّت إلى إنتاج نصوص الكتاب المقدّس. فالنص أو "النصوص" الأصلية كانت قد أُخفيَتْ بين يدي المؤرخ أو كاتب "السيرة" كما رأينا، على سبيل التأويل، هذا التأويل الذي من آلياته، أن يمرّ النص بين يدي المؤوِّل، مؤرخاً كان أم كاتباً أم مُفقهاً لاهوتياً، فيعمل فيه ما يعمل، إضافةً أو نقصاً أو انزياحاً...الخ، دون أن يكون بالضرورة مالكاً الوعي بهذه العملية، الأمر الذي أدى بالمؤلف إلى الوقوع في مزالق الدخول في جملة من الانزياحات والانزلاقات أسهمت إلى حدٍّ كبير في إماطة اللثام عن تاريخية الكتاب.

فالمؤرخ الذي أخذ يترجم لحياة الأنبياء، معتمداً على تلك النصوص، التي اتّخذها مصادر لرواياته في الكتاب المقدّس، أخذ يتعثّر مرّة في تقديم روايات تختلط أزمنة أحداثها وتتضارب إلى الحدّ الذي تؤكّد فيه تلك الروايات على بشرية مؤلفيها، وفي مرّة أخرى يبرز تعثّر المؤلف بعدم تروّيه في نقل تلك الروايات، فيكررها في أكثر من سفر، وأحياناً كان التكرار حرفياً. وتكتمل المسألة عندما يستخدم المؤلف لغةً تناقض ما تشير إليه، فهي كلغة خطاب تبرز بصيغة ماضوية في حين، من المفروض أنها تتناول أحداثاً في الحاضر، إضافة إلى أنها غالباً ما بدت لغةً غريبةً عن العصور التي نسبت إليها. وكل ذلك يأتي ليؤكد ليس على تاريخية النص فحسب، بل وعلى عملية التناص المذكورة ذاتها، والتي أبرز ما فيها أن النبي نفسه كان قد تحوّل إلى بطل للسيرة أو للتاريخ المروي في الكتاب، حيث بدا القطب الأكثر فاعليةً في عملية الوحي وأساساً لها. ما يساعدنا على وضع يدنا، على مسألة في غاية الأهمية، وهي تلك المتعلّقة بالمعيار الذي وفقاً له يكون المرء ملحداً أو مؤمناً، حيث أننا سنجد أن الإلحاد يتعلّق برفض عملية الوحي أكثر مما يتعلّق الأمر بإنكار وجود الله أو بكيفية هذا الوجود.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن رفض سبينوزا للوحي كمعرفة مفارقة، هو الذي أثار حفيظة الآخرين ضدّه وجعلهم يصفونه بالإلحاد، فيما لم يعن لهم شيئاً أن يكون سبينوزا قد تحدّث عن الله الذي لا موجود سواه.. وبالطريقة نفسها فإن هؤلاء لم يهتموا بكون سبينوزا حاول أن يؤكد على أهمية المعرفة البشرية (الفطرية) بقدر ما أساء إليهم أن يحطّ من شأن المعرفة المقدّسة (النبوة). كما لم يتأثر هؤلاء بما دعا إليه سبينوزا بضرورة احترام الوحي كيقين أخلاقي، وهو جوهر اللاهوت، بقدر ما أثارهم رفضه أن يكون الوحي قادراً على إنتاج معارف نظرية أو أنه يتمتّع بيقين رياضي، فهم بذلك رأوا أن سبينوزا ينسب العجز إلى ما اعتقدوه إعجازاً. وهو ما يشير إلى عدم التمييز بين مادية سبينوزا وتجلّيها في موقفه من الله والنبوة التي تعرّض لها من موقع تاريخي نقدي وبين الإلحاد.

أما في نقده الأيديولوجي، فيمكن القول إن سبينوزا استطاع أن يقدّم دراسةً أنثربولوجية لمجموعة من المفاهيم، فالسلطة اللاهوتية الرامية إلى تحقيق الطاعة بين أتباعها، كانت تمارس نوعاً من الضبط الاجتماعي، مستغلّةً اللاهوت والدور الذي يؤديه في تدعيم النظام الاجتماعي، وهو ما تتحدّث عنه الدراسات "الأنثربولوجية والسوسيولوجية المعاصرة" تحت مفهوم "ميكانيزمات التكامل الاجتماعي". وقد رأينا أن اللاهوت كان قد مثّل ركناً مهماً في تنظيم الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والنفسية للبشر، فالتقيّد بحرث الأرض في أوقات معينة من

العام دليل على الإيمان، كما هو الحال عند التقيّد بالرغبات المسموحة والدّالة على الإيمان أيضاً والإقلاع عن تلك الدّالة على العصيان.

كذلك يؤسس سبينوزا، لما كشفت عنه الدراسات الأنثربولوجية والتاريخية، في دراستها لمجتمعات ما قبل التاريخ، من أن المقدّس والمدنّس، يتوقف على ما يتعارف عليه الناس، فالمقدّس بالنسبة لمجتمع معيّن قد يغدو مدنّساً بالنسبة لآخرين، وحتى بالنسبة للمجموعات الدينية نفسها عندما تتغيّر مواقفها من تلك المقدّسات. أما عن دور الطقوس في إبراز الطبيعة المقدّسة للأشياء والعلاقات، فهو ما تمّ التأكيد عليه، سبينوزياً، من خلال رصد قواعد السلوك التي ترسمها تلك الطقوس، التي تحدد ما يجب أن يكون عليه سلوك الإنسان تجاه الموضوعات والعلاقات والأماكن المقدّسة.

ويبدو النقد الأخلاقي، في إطار النقد الأيديولوجي العام، بمثابته أنثربولوجيا سياسية، فسبينوزا يشتق الأخلاق، كما يشتق مفهوم الدولة، من الطبيعة البشرية، يرفض أخلاق الواجب، التي هي أخلاق أيديولوجية تفتقر إلى معرفة تلك الطبيعة وواقعها الموضوعي، في حين أن الأخلاق الحقيقية هي تلك التي تتأسس على الواقع وعلى ما هو كائن، وأحكامها أحكام وجود لا أحكام وجوب، ويمارس فيها العقل، الذي هو معطى طبيعي بالدرجة الأولى، دوراً مهماً في قهر الانفعالات، فإذا عجز عن تحقيق العيش المشترك بين الناس، وهو ما يجزم به سبينوزا، جاءت الدولة، مُحققة ذلك العيش تحت وصاية القانون. وبهذا المعنى، فإن تحقق الأخلاق سبينوزياً، ممكن فقط ضمن تنظيم قانوني وفي إطار سياسي يحوّل الوجود الطبيعي إلى وجود قانوني سياسي.

فمن خلال الدولة تتحول القواعد الأخلاقية إلى قوانين ملزمة، وتالياً فإن الفعل الأخلاقي، ضمن هذا الإطار القانوني السياسي، يغدو خاضعاً للإكراه الذي هو من طبيعة القانون، أكثر مما هو ناتج عن مفهوم "الواجب" الذي سينتعش كثيراً عند "كانت" . وأما الحق فهو لا يكون كذلك إلا إذا كان نظاماً، وهي المسألة التي ستتضح عند هيجل فيما بعد. ويأتي الكشف عن دور الأحكام المسبقة في إنتاج أخلاق مزيفة و "وعي مزيّف" ليجعل مما قدمه سبينوزا "في هذا الحقل" تمهيداً لمفهوم ماركس عن الأيديولوجيا. وهذا أول وجهٍ لتأثير سبينوزا في "ماركس"، أما الوجه الآخر، فسوف يأتي من "النقد المعرفي" الذي يقدّم فيه سبينوزا شرحاً مهماً للطريقة التي من خلالها ينتج النبي وحيه، حيث تمارس بيئته المادية دوراً أساسياً في تلك العملية، هذا فضلاً عن بيئته النفسية والاجتماعية، ما يطرح مفهوم العلاقة بين المادة والوعي، وتأثير كل منهما في الآخر تاريخياً،في إنتاج المعرفة، وكيف يمكن أن يؤثر تفاعلهما في عملية التطور الثقافي للبشر، وهو ما يقودنا بدوره للتساؤل حول مدى إسهام وجدّية ما قدّمه سبينوزا فيما يطلق عليه الآن "أنثربولوجيا الأسطورة والثقافة".

في نهاية هذا العمل لا بدّ من الإشارة إلى أن الأخطاء، إن وجدت، فهي جزء حيوي منه، فقد أُنجز هذا العمل تحت وطأة النظرة القائلة إن الطريق إلى الصواب معبّد بالخطأ، وهو ما أكّده باشلار عندما رأى أن تاريخ العلم والبحث العلمي هو تاريخ أخطائهما.

المراجع

المراجع العربية

١. الكتاب المقدّس، النسخة العربية، ١٩٧٢.
٢. إمام، إمام عبد الفتاح، هوبز فيلسوف العقلانية، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥.
٣. بالروين، محمد محمد، الفلسفة الحديثة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٧.
٤. باليبار، اتيان، سبينوزا والسياسة، ت: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣.
٥. بايه، ألبير، أخلاق الإنجيل، ت: عادل العوا، دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٧.
٦. بطريق، عبد الحميد، تاريخ أوربا الحديث، جامعة الرياض، الرياض، ١٩٧٨.
٧. بلوخ، ارنست، فلسفة عصر النهضة، ت: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.
٨. بناني، عز العرب، الظاهراتية وفلسفة اللغة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠٣.
٩. التريكي، فتحي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٢.
١٠. تورين، آلان، نقد الحداثة، ت: صياح الجهيم، منشورات وزارة الثقافة، جزءان، دمشق، ١٩٩٨.
١١. تومسون، جيمس ويستفال، حضارة عصر النهضة، ت: عبد الرحمن زكي، دار النهضة، القاهرة، ١٩٦١.
١٢. تيزيني، طيب، من يهوه إلى الله، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٥.
١٣. الجميعي، عبد المنعم إبراهيم الدسوقي، العالم الأوربي في التاريخ المعاصر، مطبعة الجبلاوي، القاهرة، ١٩٩١.
١٤. حراز، رجب، عصر النهضة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤.
١٥. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، دار المسيرة، بيروت، ١٩٨٠.
١٦. الخضري، حنا جرجس، المصلح مارتن لوثر، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٣.
١٧. ديورانت، ول، قصة الحضارة، ت: فؤاد اندراوس، دار الجيل، بيروت، ج٢٧، ١٩٩٢.
١٨. ديورانت، ول، قصة الحضارة، ت: فتح الله محمد المشعشع، دار الجيل، بيروت، ج٣٠، عام ١٩٩٢.
١٩. ديورانت، ول، قصة الحضارة، ت: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ج٢٠، عام ١٩٩٢.
٢٠. ديورانت، ول، قصة الحضارة، ت: محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ج٢١، عام ١٩٩٢.
٢١. ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ت: فتح الله محمد المشعشع، دار الجيل، بيروت، عام ١٩٨٥.
٢٢. راندل، جون هرمان، تكوين العقل الحديث، ت: جورج طعمة، دار الثقافة، الجزء الأول، د.ت.
٢٣. ريكور، بول، الوجود والزمان والسرد، ت: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩.
٢٤. ريكور، بول، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ت: فلاح رحيم، دار الكتب الجديدة، بنغازي، ٢٠٠٠.
٢٥. زكريا، فؤاد، سبينوزا، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.
٢٦. سبيلا، محمد، الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢.
٢٧. ستيس، ولتر، اللاهوت والعقل الحديث، ت: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٨.
٢٨. سعيد، جلال الدين، فلسفة سبينوزا، مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، تونس، ١٩٩٦.
٢٩. سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٤.
٣٠. سليمان، فتح الله، الأسلوبية، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٧.
٣١. شاخت، ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، ت: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.

٣٢. شيغل، فرديناند، الحضارة الأوربية، ت: منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٢.
٣٣. عثمان حسن، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
٣٤. عياشي، منذر، الكتابة الثنائية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٨.
٣٥. عياشي، منذر، مقالات في الأسلوبية، اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٠.
٣٦. قاسم، قاسم عبده، الخلفية الأيديولوجية للحروب الصليبية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
٣٧. كريسون، اندريه، سبينوزا، ت: تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت، ١٩٦٧.
٣٨. كوتنغهام، جون، العقلانية، ت: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٣.
٣٩. كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، ت: فؤاد كامل، دار قباء، القاهرة، ١٩٨٨.
٤٠. لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، المجلد الثالث، ١٩٩٦.
٤١. ماركس، إنجلز، لينين، المادية التاريخية، ت: حنّا عبود، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٥.
٤٢. ماركس، كارل، البيان الشيوعي، ت: العفيف الأخضر، دار ابن خلدون، بيروت، د.ت.
٤٣. مايلز، جاك، سيرة الله، ت: ثائر ديب، دار الحصاد، دمشق، ٢٠٠٠.
٤٤. مجموعة من المؤلفين، الأيديولوجيات، ت: صلاح الدين برمدا، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣.
٤٥. محمد، علي عبد المعطي، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة، الاسكندرية، ١٩٩١.
٤٦. مونو، جاك، المصادفة والضرورة، ت: عصام المياس، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٨.
٤٧. هارون، جوديت، حب الله في فلسفة سبينوزا، ت: خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٨.
٤٨. هازار، بول، أزمة الضمير الأوربي، ت: جودت عثمان، محمد نجيب المستكاوي، مطبعة الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٨.
٤٩. هبرماس، القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٠.
٥٠. هولت، ب.م، صانعو أوربا الحديثة، ت: موفق شقير، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٠.
٥١. وافي، عبد الواحد، فقه اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٨٣.
٥٢. ياقوت، محمود سليمان، فقه اللغة وعلم اللغة، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٩٤.

المصادر والمراجع الأجنبية

المصادر باللغة الأجنبية وفي ترجمة بعضها إلى العربية :

1. Spinoza, Bendict De, A Theologico Political Treatise & A Political Treatise, Translated by R.H.M. Elwes. Dover Publications. Inc. New York, 1951.

سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، ط٤، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤.

سبينوزا، كتاب السياسة، ترجمة جلال الدين سعيد، تونس، ١٩٩٩.

2. Spinoza, Bendict De, On the Improvment of the Understanding & the Ethics & Correspondence , Translated by R.H.M Elwes. Dover Publications. Inc. New York, 1951.

سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٦.

سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ت: جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٥.

المراجع الأجنبية

3. Edwards, Pual, The Encyclopedia of philosophy, Macmillan Publishing, New York, Volume three, 1967.
4. Ratner, Joseph, the Philosophy of Spinoza, Book, Inc, New York.
5. Robert, Maynard, Ed, Descart, Spinoza, the University of Chicago, 1952.
6. Stumpf, Samuel Enoch, Philosophy, History and Problems, Megraw, Hill Book, New York, 1951.
7. TED Handerich, The Oxford companion to philosophy oxford university, New yoek, 1995, p.847.

مراجع الدوريات

١. لاسار، أيديولوجيا سبينوزا في الطبيعة، مجلة الطريق، العدد١٢، كانون أول، دمشق، ١٩٧٤.

٢. العلمي، أحمد، سبينوزا وابن رشد، مدارات فلسفية، الجمعية الفلسفية المغربية، العدد الثالث، ٢٠٠٠.

الفهرس